

KULTUUR, MORALITEIT EN DIE HI-VIRUS
IN DIE
KGALAGADI-GEMEENTE VAN BOTSWANA
IN
MISSIOLOGIESE PERSPEKTIEF

deur

PAUL STEFANUS STOLTZ

voorgelê ter vervulling van die vereistes vir
die graad

MAGISTER THEOLOGIAE

in die vak

SENDINGWETENSKAP

aan die

UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

STUDIELEIER: DR NJ SMITH


NOVEMBER 1996

Studentenommer: 424-854-6

Ek verklaar hiermee dat "Kultuur, Moraliteit en die HI -
virus in die Kgalagadi-gemeente van Botswana in
missiologiese perspektief" my eie werk is en dat ek alle
bronne wat ek gebruik of aangehaal het deur middel van
volledige verwysings aangedui en erken het.



MNR P S STOLTZ



DATUM

OPSOMMING.

Hierdie navorsing meen dat die kerk in die verlede te veel klem gelê het op negatiewe seksuele praktyke, en verantwoordelike seks nie aan die geloofsgemeenskap voorgehou is nie. Sodoende het 'n negatiewe mentaliteit in die geloofsgemeenskap ontstaan, wat verder aangewakker is deur verskeie sosio-politieke en ekonomiese faktore. Dit het tot 'n gebroke familielewes, huwelike, immoraliteit en 'n identiteitskrisis gelei, wat uiteindelik saamgewerk het tot die HIV-dilemma. Daar is nie werklik 'n begrip van die sin van bogenoemde elemente in die geloofsgemeenskap nie, en gevolglik konsentreer hierdie navorsing daarop om, met die evangelie as basis, op 'n geïnkultureerde wyse, bogenoemde kultuurbeskouinge in die Kgalagadi-gemeente te inkultureer. Hierin moet die plaaslike gemeente se koninklike, profetiese en priesterlike funksies gestalte kry in die daarstelling van sisteme, sodat doelgerig tot die bekamping van, pastorale hulp aan, en bystand aan HIV-slagoffers bygedra kan word.

CULTURE, MORALITY AND THE HIV-VIRUS
IN THE
KGALAGADI CONGREGATION OF BOTSWANA
IN
MISSIOLOGICAL PERSPECTIVE

by

PAUL STEFANUS STOLTZ

submitted in fulfilment of the requirements for
the degree of

MASTER OF THEOLOGY

IN THE SUBJECT

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: DR N J SMITH

NOVEMBER 1996

SUMMARY

The Church has focused too much on the negative aspects of sexuality and not enough on how to have sexual relations in a responsible manner. A negative mentality regarding sexuality, family life and morality had been created in the community, which contributed to the HIV-dilemma. There is no understanding of these aspects in the community. Inculturation of the relevant aspects into the Kgalagadi congregation should be done on the basis of the gospel. In this the local congregation should fulfil its kingly, prophetic and priestly functions by creating relevant systems to help prevent, support and counsel HIV-victims.

KEY TERMS:

Christian Morality; Christian Sexuality; Family life; Christian Ethics; HIV; Culture; Culture and HIV; HIV in the Kgalagadi region of Botswana; HIV and the Church.

INHOUDSOPGAWE

Inleiding.	1
HOOFSTUK 1	
1. DIE HIV-DILEMMA	5
1.1. 'n Mediese dilemma	5
1.1.1. Wat is die HI-virus?	5
1.1.2. Die verspreiding van die HI-virus.	8
i. HIV-verspreiding in Afrika.	9
ii. HIV-verspreiding in Botswana.	12
1.2. 'n Sosiale dilemma.	13
1.2.1. Faktore bydraend tot mislukte veldtogte.	16
1.3. 'n Teologiese dilemma.	19
HOOFSTUK 2	
2. KULTUUR EN DIE HIV-DILEMMA.	22
2.1. Die Kgalagadi-gemeente.	25
2.1.1. Lewensomstandighede.	29
2.2. Sosio-politieke en ekonomiese faktore bydraend tot die HI-virus in die Kgalagadi-gemeente.	31
2.2.1. Sosio-politieke faktore.	31
i. Konflik tussen Kleurling en Afrikaner.	32
ii. Konflik oor die wêreld heen.	33
iii. Konflik tussen Suid-Afrika en Botswana.	33
iv. Konflik tussen twee kulture.	34
2.2.2. Sosio-ekonomiese faktore.	34
2.3. Kultuursisteme in die Kgalagadi-gemeente wat 'n rol speel in die HIV-dilemma.	36
2.3.1. Die kommune-opset en familielewe.	36
2.3.2. Seksualiteit.	41
i. Seksualiteit in die tradisionele Kgalagadi-gemeente.	41
ii. Seksualiteit in die Tswanageloof.	42
a. Seksualiteit by die Tswanavrou.	42
b. Seksualiteit by die Tswanaman.	43
iii. Die invloed van die Tswanasiening op die van die Kgalagadi-gemeente.	44
a. 'n Toename in die getal buite-egtelike kinders en enkelouers.	44
b. 'n Identiteitskrisis.	47
c. 'n Veranderde siening oor seksualiteit.	48
d. Konflik tussen die twee kulture.	49
2.3.3. Die gebruik van kondome en ander voorbehoed-middels.	50
2.3.4. Gesondheid, siekte en genesing.	53
i. Holisme in die Afrikabeskouing.	54
ii. Die invloed van spanning tussen die biome-diese en holisitiese beskouinge.	56
a. 'n Verspreiding van die HI-virus.	56
b. Individualisitiese biomediese pogings slaag nie.	57
c. Swak mediese fasiliteite.	59

d. Toenemende besoeke aan tradisionele genesers.	59
--	----

HOOFSTUK 3.

3. IN DIE RIGTING VAN DIE SKEPPING VAN 'N RELEVANTE GEÏNKULTUREERDE TEOLOGIE VIR DIE K GALAGADI-GEMEENTE.	62
3.1. Moraliteit.	63
3.1.1. Die term "moraliteit" in die konteks van hierdie navorsing.	63
3.1.2. Wie is verantwoordelik vir die daarstelling van moraliteit?	66
i. Moraliteit ontstaan binne die kultuur self.	66
ii. Godsdienst bepaal die moraliteit van 'n kultuur.	67
3.2. Die basis waardeur inkulturasie in die Kgalagadigemeente kan plaasvind.	72
3.2.1. Die christen-familie as basis waardeur inkulturasie moet plaasvind.	72
3.2.2. Die geloofsgemeenskap as basis waardeur inkulturasie moet plaasvind.	75
3.3. 'n Geïnkultureerde teologie van moraliteit vir die Kgalagadi-gemeente.	76
3.3.1. Die God van die bybel as skepper van moraliteit.	76
3.3.2. Moraliteitseienskappe van God.	77
3.4. 'n Relevante teologie van seksualiteit.	79
3.4.1. 'n Evangelies-konserwatiewe standpunt.	80
3.4.2. 'n Meer moderne standpunt.	84
3.4.3. In die rigting van 'n relevante teologie van seksualiteit vir die Kgalagadi-gemeente.	87
i. Die mens as ewebeeld van God.	87
ii. Die mens as seksuele wese.	88
iii. Man en vrou as seksuele wesens.	89
iv. God se plan met seksualiteit.	90
v. Is daar plek vir buitehuwelikse seks in 'n bybelse seksualiteit?	92
3.5. In die rigting van 'n relevante teologie van die huwelik vir die Kgalagadi-gemeente.	95
3.5.1. Die plek van poligamie in 'n geïnkultureerde teologie van die huwelik.	95
3.5.2. Die plek van monogamie in 'n relevante teologie van die huwelik.	100
3.6. Die plek van tradisionele genesers in die voorkoming van die HI-virus in die Kgalagadi-gemeente.	103
3.7. Is die HI-virus God se straf op sonde?	108
3.7.1. HIV is inderdaad God se straf op 'n spesifieke sonde.	108
3.7.2. Die HI-virus is bloot 'n wetenskaplike verskynsel.	110

3.7.3. 'n Meer gebalanseerde standpunt.	111
3.8. Is die gebruik van kondome as teenvoeter vir die verspreiding van die HI-virus teologies geregverdig?	116
HOOFSTUK 4	
4. DIE ROL VAN DIE PLAASLIKE GEMEENTE IN DIE HIV-DILEMMA	120
4.1. Die plaaslike gemeente se koninklike en profetiese ampte rakende die HIV-dilemma.	121
4.2. Die plaaslike gemeente se priesterlike amp rakende die HIV-dilemma.	127
Samevatting.	129
Bibliografie.	133

Inleiding.

Katrina X was die eerste lidmaat wat ek begrawe het in my gemeente. Sy was maar net 27 jaar oud en het aan 'n VIGS-verwante longkwaal gesterf. Katrina het aan drie kinders geboorte geskenk terwyl sy HIV-positief was. Hulle het almal gesterf voor hulle twee jaar oud was. Haar ouers en familie glo vandag nog dat dit net 'n "gewone" longprobleem was.

Dit was hierdie gebeurtenis wat my bykans magteloos gelaat het, wat my laat besef het dat ek iets moet doen om die gemeenskap van die Kgalagadi van soortgelyke hartseer en pyn te probeer vrywaar. Heyns (1992:64) merk tereg hieroor op:

...,it is already too late to prevent the thousands of already infected people from dying. It is not too late however, to prevent the enormous human tragedy of further millions of people who will become infected.

Om HIV-positief te wees is volgens navorsers hoofsaaklik die gevolg van menslike handeling. In die kultuur van 'n gemeenskap lê egter diepgewortelde sisteme wat die gedrag van 'n bepaalde gemeenskap bepaal. Dit is hierdie sisteme wat 'n vrugbare teelaarde vir die verspreiding van die virus skep, onder andere binne die konteks van die tradisionele Afrikakulture.

Dit wil voorkom asof van hierdie sisteme juis vir die vernietiging, eerder as instandhouding van die Kgalagadi-gemeenskap verantwoordelik kan wees. Meer nog, dit kan ook

'n reuse gevaar vir die mensdom in sy geheel inhou, aangesien die mens nog nie 'n antwoord op hierdie "Bose mag", die HIV-dilemma, gevind het nie. En al sou daar 'n entstof gevind word, sal dit nie die dilemma in wese oplos nie want, soos Saayman (Saayman en Kriel 1991:162) dit stel:

...., but that the discovery of such a cure or vaccine (even though it may affect individual lives) will not break the epidemic, because it is maintained by social, economic, cultural and spiritual factors and not by physical ones.

Dit is hier waar die evangelie van Jesus Christus weer tot 'n regmatige plek in die samelewing, ook in die Kgalagadi-gemeenskap, kan kom. In die mens se soeke na 'n uitkoms sal sy/hy gryp na dit wat stabiliteit bied, en hierdie stabiliteit kan in die evangelie gevind word. Clarke (1989:24) merk tereg op dat:

During times of great crisis, the church has always had great opportunities for ministry...The church will have an opportunity to demonstrate the love of Christ to multitudes of suffering, dying, and troubled people. There will be an unprecedented spiritual opportunity available. Desperate men and women will be more open to the good news of Jesus than at any other time. During dark times, the light of the gospel always shines brightest.

Daar sal ook altyd gesoek word na dit wat vir die mens sekuriteit, standvastigheid en vertroue kan bied, 'n "blywende sekerheid" wat vir die gelowige net in die evangelie van Jesus Christus te vinde is. Daarom sal 'n godsdienstige gemeenskap bereid wees om nuwe strukture te

Hieroor sê Luzbetak (1988:301) die volgende:

When culture changes, it is the set of ideas that individuals share with one another that changes. Because the commission given the Church is to make "disciples" of all nations, the Church's task is that of an educator: its task is to bring about a change in the minds and hearts of "disciples". It is "the mind of Christ" (1 Cor 2:16) that must be adopted. To be effective, the approach employed by churchworkers in bringing about the change, religious and socio-economic, must be aimed at the minds and hearts of people.

Hierdie verhandeling wil nie daarop aanspraak maak dat 'n teenvoeter of teenmiddel vir die HI-virus in die evangelie te vinde is nie, maar veel eerder dat die evangelie 'n basis bied waarop daar gebou kan word sodat die volgende generasie sal weet wat hierdie "Bose Mag" is, en hoe dit beveg kan word. Dit is juis hiër waar daar 'n leemte blyk te wees, want daar word soveel op beskerming, genesing en ander menslike faktore gekonsentreer, terwyl die vernuwende en helende krag wat die evangelie in die lewens van mense kan uitoefen, totaal onderskat word.

Deur van die evangelie as basis uit te gaan, sal gepoog word om 'n geïnkultureerde relevante teologie van onder andere moraliteit en seksualiteit, in die bepaalde gemeente van die Kgalagadi te ontwerp. So 'n teologie moet beide sosiale as geestelike dimensies hê om werklik geïnkultureerd te wees.

Uiteindelik wil hierdie verhandeling poog om die vrees,

moedeloosheid en wanhoop wat in die Kgalagadigemeenskap bestaan oor hierdie "Bose Mag", deur middel van die evangelie te probeer neutraliseer; wil hierdie verhandeling die evangelie ook 'n regmatige plek in die mens se soeke na antwoorde vir hierdie dilemma laat kry; wil hierdie verhandeling toon dat die evangelie steeds, bo enige iets anders, die vermoë het om mense se lewens radikaal te verander, en so ook reg aan die missionêre verantwoordelikheid van die christelike kerk te laat geskied. En soos Meiring (1989:157) ook verder opmerk:

Per slot van rekening moet missioloë nie alleen saam help worstel aan die etiese en pastorale probleme wat die siekte na vore gebring het nie, maar is die saak van uiters dringende praktiese belang. Die welsyn van die jonger kerke ... is op die spel...

HOOFSTUK 1.

1. DIE HIV-DILEMMA.

Aan die begin van die tagtigerjare het 'n nuwe "Bose Mag" op die voorgrond getree. Net toe die mediese wetenskap begin dink dat totale beheer oor veral epidemies en ander aansteeklike siektes gekry is, toe kom hierdie Bose Mag, die HIV-dilemma, na vore. Louw (1988:69) som hierdie situasie soos volg op:

Net toe dit gelyk het of die mediese wetenskap met behulp van die verbysterende moontlikhede van die genetika in die rigting van 'n voortplantingstegnologie kon ontwikkel, het VIGS 'n balans gebring.

En waar aanvanklik gemeen is dat daar gou 'n geskikte entstof ontwikkel sou word, word daar nou na bykans 15 jaar steeds naarstiglik navorsing gedoen om 'n deurbraak te probeer bewerkstellig.

Hierdie hoofstuk konsentreer hoofsaaklik daarop om aan te toon dat die HIV-kwessie inderdaad 'n dilemma is. Daar word ook gefokus op wat die HI-virus eintlik is, statistieke word uitgelig om die implikasies van die dilemma aan te toon, en relevante faktore word uitgelig wat bydraend is tot die vergroting van die dilemma.

1.1. 'n Mediese dilemma.

1.1.1. Wat is die HI-virus?

Livingston (1993:189), verbonde aan die Navorsingsinstituut aan die Howard University, som hierdie toestand soos volg op:

Acquired Immune Deficiency Syndrome (AIDS) is the term used to refer to the physical condition resulting from infection by the Human Immunodeficiency Virus (HIV). HIV, the generic term used for two viruses known as HIV-1 and HIV-2, gradually disables an important part of the body's immune system by invading T-helper lymphocytes and macrophages-cells in the bloodstream which normally help protect the body from infection.

Oor die ontstaan van hierdie virus word baie gegis. Volgens Knobel het die virus oor 'n tydperk van eeue heen, deur middel van 'n evolusieproses, verskeie mutasies ondergaan totdat dit vir die mens gevare begin inhou het (Louw 1988: 67; sien ook Pela en Platt 1989:2).

Nahmias, Weiss en Yao (Pela en Platt 1989:2) beweer dat die virus in bloed wat in 1958 vanuit Zaire afkomstig was, aangetref is. Langene (Feldman 1990:16) meen verder dat die virus in ape, afkomstig vanaf Sentraal-Afrika, gevind is. Hier word hoofsaaklik na "Groenape" verwys wat gebruik is vir navorsingsdoeleindes.

Op een of ander wyse sou die virus van die ape op die mens oorgedra gewees het, moontlik deur 'n byt of waar bloed van die ape deur bv. 'n snyplek die menslike liggaam binnegedring het (Langene in Feldman 1990:16). Hierdie teorie het egter heelwat teenkanting van ander wetenskaplikes gekry.

McCombie (Feldman 1990:16) meen dat daar onsekerheid bestaan oor die akkuraatheid van navorsing betreffende die teenwoordigheid van HIV-1 teenliggaampies in Sentraal-Afrika voor 1979. Pela en Platt (1989:2) bevestig hierdie

stelling en sê verder dat daar nie met sekerheid bepaal kan word of die Afrikane juis deur ape met die virus besmet sou kon word nie, juis omdat hulle met soveel ander diere in die veld ook in aanraking kom.

Dit wil dus voorkom of die oorsprong van die virus nie met sekerheid bepaal kan word nie. Verder is daar geen klinkklare bewyse dat die virus wél in Afrika voor 1980 aanwesig was nie. Hieroor sê Biggar (Pela en Platt 1989:2):

...they (clinicians) find it hard to imagine that a condition as florid as oral candidiasis (common in African AIDS patients) would have been consistently overlooked or that its significance... would have been misinterpreted.

Die HI-virus is 'n aktiewe virus wat relatief stadig vermeerder. Volgens Antonio (Clarke 1989:10) het die virus tog die vermoë om tot 1000 maal vinniger as ander virusse genetiese veranderinge te ondergaan. Antigeniese struktuurveranderinge vind vinnig plaas wat tot 'n virus met 'n nuwe antigeniese struktuur aanleiding gee. Hierdie verskynsel bemoeilik wetenskaplikes se taak en maak dit tot op hede onmoontlik om 'n geskikte entstof te vind.

Volgens Saayman (1991:158) is die HI-virus ook 'n baie "delikate" virus omdat dit net in sekere gunstige omstandighede kan oorleef. Waar sekere virusse deur direkte kontak versprei kan word en dus in die opelug kan voortbestaan, kan die HI-virus net deur die mees intieme wyse van kontak, nl seksuele omgang, versprei. Die feit dat die virus deur middel van bloedoortappings en spuitnaalde

oorgedra word, is uitsonderlik, en dus sal verspreiding op dié wyse, namate beheer daaroor uitgeoefen word, al hoe minder voorkom.

1.1.2. Die verspreiding van die HI-virus.

Volgens Antonio (Clarke 1989:10) word die HI-virus deur liggaamsvloeistowwe soos bloed, semen, speeksel, trane, serum, vaginale vloeistowwe en serebrospinale stowwe gedra. Larson (1990:6; sien ook World Health Organization Clarke 1989:10) meen verder dat die vernaamste wyses waarop die virus oorgedra kan word, deur middel van seksuele kontak, bloedoortappings, besmette spuitnaalde en ander mediese toerusting, en vanaf 'n verwagte moeder op haar ongebore baba is.

Dit word egter aanvaar dat seksuele kontak by verre die vernaamste wyse is waarop HIV oorgedra word. Soos Venter (1992:4) dit stel: "As AIDS is overwhelmingly spread by sexual activity...". Saayman en Kriel (1991:157) beaam hierdie stelling: "AIDS, then, is a sexually transmitted disease. It is entirely dependant on sexual intercourse for its spread".

Verder sê Livingston (1993:189; sien ook Saayman en Kriel 1991:159; Larson 1990:11) dat daar op seksuele gebied twee "tipes" virusse is, naamlik "HIV-1" wat hoofsaaklik gevind word by homoseksuele geslagsgemeenskap, en "HIV-2", hoofsaaklik by heteroseksuele geslagsgemeenskap.

Die eerste amptelike verskyning van die virus in Amerika is volgens Keith (Meiring 1989:156) gedurende Desember 1980 by 'n groep van 55 homoseksuele mans opgemerk. Teen die einde van 1984 was daar reeds 11 809 gevalle wêreldwyd, einde 1985 reeds 24 354 mense met VIGS en het gevalle teen 'n ratio van 2000 per maand by hospitale en klinieke opgedaag. Teen die einde van 1989 was 146 569 gevalle wêreldwyd bekend en was die toename reeds 5000 gevalle per maand (Keith in Meiring 1989:156).

i. HIV-verspreiding in Afrika.

Wanneer na die verspreiding en toename in die HIV-verwante voorvalle in Afrika gekyk word, word dit gou duidelik dat hierdie vasteland inderdaad met 'n dilemma op hande sit. Nagel (Meiring 1989:156) meen dat, vandat die eerste gevalle in 1980 en 1981 in Uganda en Tanzanië aangemeld is, VIGS soos 'n vloedgolf oor die vasteland begin spoel het. Torrey en Way (Scott en Mercer 1994:81) skets die prentjie soos volg:

The epidemic has reached crises levels in some parts of Africa, where up to 25% of urban adults are HIV-positive, and growing numbers of children have been infected perinatally or left as orphans because their parents have succumbed to AIDS-related infections. While the epidemic first hit hardest in urban areas of central and east Africa, rates of infection are climbing in the rural areas, and southern and west African countries have reported dramatic increase in the number of people with AIDS or testing positive for HIV.

Volgens Saayman en Kriel (1991:156; sien ook Larson 1990:9)

toon statistieke dat 25% van Zimbabwe se arbeidsbevolking teen Februarie 1991 reeds seropositief was; is VIGS die hooforsaak vir sterftes onder vroue tussen 20-40 jaar in subSahara; 19% vroue in Blantyre, Malawi HIV-positief getoets, en het mense met VIGS in Suid-Afrika vanaf 1989 tot 1990 met 50% verdubbel.

Bernstein en Van Rooyen (1994:375) bevind verder dat aan die begin van 1991 daar reeds ongeveer 123 000 mense met VIGS in Suid-Afrika was. Volgens projeksies sou die gevalle toegeneem het tot 446 000 teen die einde van 1992. Verder voorspel die Wêreldgesondheidsorganisasie (WGO) (Livingston 1993:189) dat die aantal HIV-gevalle teen die jaar 2000 tot ongeveer 20 000 000 gaan styg, en meen Larson (1990:14) dat: "... the disease will be one of the major killers of adults".

Chin en Mann (Livingston 1993:190) beweer dat die vernaamste vorm van HI-verspreiding in Afrika deur middel van heteroseksuele gemeenskap plaasvind, terwyl Livingston (1993:190; sien ook Larson 1990:14) aantoon dat prostitusie die vernaamste roete is vir die verspreiding van die HI-virus in Afrika. Livingston (1993:190) wys verder daarop dat in Kampala bevind is dat 70% prostitute teenoor 20% ander volwassenes HIV-positief is; in Nairobi is 65% van 535 prostitute seropositief; en op die roete tussen Uganda en Zaire is bevind dat tussen 27-60% prostitute HIV-positief is.

Dit wil voorkom asof HIV-verwante voorvalle gedurende die eerste dekade hoofsaaklik in stedelike gebiede voorgekom het. Southall (Livingston 1993:190) verdeel verstedeliking in Afrika in twee groepe nl. Tipe A, wat Wes-Afrika stede met 'n tradisionele inheemse kultuur voorstel, en Tipe B wat Suidelike, Oostelike en Sentraal-Afrikadorpe insluit, en onder die proses van Europese kolonialisme gebuk gegaan het.

Volgens Livingston (1993:191; sien ook Larson 1990:17) lê die groot verskil tussen die twee groepe daarin dat Tipe B stede as arbeidsstede ontwikkel het waar mans vanaf die platteland nie toegelaat is om hul vroue saam te bring nie. Dit het toenemend aanleiding gegee tot prostitusie en ander sosiale wanpraktyke, wat weer 'n vrugbare teelaarde vir die verspreiding van die HI-virus is.

Verder het hierdie tendens volgens Livingston (1993:191; sien ook Larson 1990:20) 'n "terugspoel-effek" deurdat daar nie genoeg vroue in die stede is nie en mans gevolglik teruggaan na die platteland om vrou te soek. Baie van hierdie mans is seropositief, sonder dat hulle daarvan bewus is, en op so wyse word die platteland ook al hoe meer deur die verspreiding van die virus bedreig.

Nog 'n probleem wat deur Hunt (Livingston 1993:191) geopper word, is dat enkel- en geskeide vroue ook toenemend tussen die platteland en stede beweeg, hoofsaaklik vir ekonomiese redes, insluitend handel in seks. Sedert 1989 is daar

volgens hom ook 'n bewustelike toename in HIV-gevalle wat by migrasiekantore aangemeld is.

Wanneer na al hierdie syfers en projeksies gekyk word, moet in ag geneem word dat dit om verskeie redes nie met akkuraatheid bepaal kan word nie. Eerstens is dit moeilik om die kliniese teenwoordigheid van die HI-virus teen die agtergrond van ander epidemies in Afrika te bepaal. Tweedens moet in ag geneem word dat dit tussen 8-10 jaar neem vir die virus om te manifesteer. Daarom is ongeveer 50% van die reeds bevestigde gevalle persone wat reeds besmet is. Min kan aan hierdie gevalle gedoen word in terme van voorkoming. Derdens blyk dit asof daar steeds 'n toename in gevalle kan wees, asook 'n verspreiding vanaf Sentraal- en Oos-Afrika na Wes-Afrika (Livingston 1993: 191).

ii. HIV-verspreiding in Botswana.

Botswana is inderdaad geen uitsondering betreffende HIV-verspreiding, in verhouding tot die res van Afrika nie. Inteendeel, gemeet teen die agtergrond van 'n relatiewe klein bevolking, blyk dit dat die situasie redelik kritiek is. Die geprojekteerde totale bevolking van Botswana vir die jaar 1995 was ongeveer 1 529 000 mense (Johnstone 1993:126).

Die eerste amptelike HIV-geval is gedurende 1985 aangemeld. In 1994 het opnames getoon dat die aantal HIV-positief gevalle van 60 000 in 1992 tot 125 000 in 1994 toegeneem

het. As in ag geneem word dat die bevolking aanwas teen ongeveer 3.5% per jaar, sal die bevolking na beraming binne die volgende paar jaar 'n negatiewe groei toon (Botswana Daily News 27 April 1995:1).

Die "Botswana Daily News" verstrek die volgende gegewens:

- Gedurende die eerste ses maande van 1995 was daar 530 bevestigde HIV-gevalle: 358 vroue en 172 mans (2 Augustus 1995:2).
- In Francistown het 29.7% van alle swanger vroue die HI-virus, dit wil sê 1 uit elke 3 swanger vroue is HIV-positief (1 Augustus 1995:4).
- Teen 1999 sal daar na beraming reeds 270 000 gevalle wees en 57 000 sal reeds aan VIGS gesterf het (14 Augustus 1995:2).
- 30% van die hospitaalbeddens word tans deur mense met VIGS geokkupeer (17 Augustus 1995:5).
- Daar is 'n toenemende aantal sterftes onder die broodwinners, en na beraming sal daar 65 000 wese wees teen die jaar 2000 (17 Augustus 1995:5).

1.2. 'n Sosiale dilemma.

Wanneer na bogenoemde gegewens gekyk word, blyk dit dat die HI-virus inderdaad 'n "dilemma" geword het, en dat dit 'n sosiaal-mediese vraagstuk geword het in Botswana. Die blote feit dat HIV hoofsaaklik deur middel van seksuele kontak oorgedra word, raak een van die mens se mees essensiële behoeftes aan. Dit is nie net die enigste wyse waarop die mens kan voortplant nie, maar is ook een van die mens se

mees private, emosionele behoeftes waaraan uiting gegee word.

Dit het nou reeds duidelik geword dat die HI-virus inderdaad 'n mediese vraagstuk geword het, maar dat volgehoue navorsing nog nie veel op die gebied kon vermag nie. Daaglik word nuwe gevalle aangemeld, gevalle wat maar onlangs besmet geraak het met die virus. En tot op hede het die wetenskap eintlik net een antwoord: gebruik kondome of onthou jou van enige seksuele kontak.

Tog wil dit voorkom asof hierdie voorstelle nie werklik suksesvol was nie. Volgens Rubin het heteroseksuele in die VSA waar anti-VIGS-programme aanvanklik geloots is, geen noemenswaardige verandering getoon in hul seksuele gedrag nie, maar bloot hul seksuele gedrag gemodifiseer en verdere vertoë tot meer seksuele vryheid gerig (Bolton en Singer 1992:47). Navorsing wat onder heteroseksuele in Los Angeles gedoen is, het die volgende getoon: 4% van die respondente het hul seksmaats verminder nadat hulle van HIV bewus geraak het; 8% kontak nie meer prostitute nie en 3% onthou hulself nou van seksuele omgang (Spiegel in Bolton en Singer 1992:48).

Wat die gebruik van kondome in die VSA betref, het die volgende aan die lig gekom: 55% volwassenes wat een seksmaat het, gebruik kondome, terwyl ongeveer 92% wat meer as 10 seksmaats het, daarvan gebruik maak. By jong mans en studente word kondome egter selde gebruik. Waar dit wel in

enkele gevalle in 'n "los" verhouding gebruik word, word die gebruik gestaak sodra tot 'n "vaste" verhouding oorgegaan word (Hingson et al in Bolton en Singer 1992:48). Daar kan dus tot die volgende gevolgtrekking gekom word:

" The specter of AIDS has not stopped teens from engaging in unprotected sexual intercourse" (Muller et al in Bolton en Singer 1992:48).

Die prentjie in Afrika en meer spesifiek Suidelike-Afrika, lyk egter veel ongunstiger. In Rwanda het 77% respondente, waarvan 96% van HIV bewus was, nie kondome gebruik nie; in Swaziland 82% terwyl 87% van die virus bewus was; in Zimbabwe 75% van 91% wat bewus was van HIV (Scott en Mercer 1994:84).

In Suid-Afrika het navorsing by 'n dagkliniek in Johannesburg (Govender et al 1992:71) die volgende uitgelig: 88% van die 50 respondente was bewus van VIGS, maar slegs 13.7% het gevoel dat kennis van die virus genoeg is; 52% het geweet dat seksuele omgang 'n wyse van oordrag van die virus is; 86% was seksueel aktief, 8% het meer as een seksmaat gehad; **maar** nie een het van kondome gebruik gemaak nie, en hulle gevoelens oor die gebruik van kondome was redelik negatief. Volgens Govender (et al 1992:73) word hierdie tendens oor die algemeen aangetref: "This discrepancy between knowledge and practices is a finding common to other studies".

Dit is teen hierdie agtergrond wat die vraag nou gestel

moet word waarom baie van die pogings om gemeenskappe teen die siekte te waarsku, bykans op dowe ore geval het? Waarom loop mense met geopende oë die gevaar binne? Wat is dit wat die mens sodanige besluite laat neem? Hoe moet die mens dan nou benader word sodat daar werklik tot 'n besef van die dilemma gekom word?

Vir baie van hierdie en ander soortgelyke vrae is daar goeie wetenskaplike antwoorde. Maar vir net so baie vrae kan daar nog nie werklik met sekerheid geantwoord word nie, of is daar antwoorde, maar wanneer dit in die praktyk geïmplimenteer moet word, val die hele projek plat. Die volgende faktore word as redes aangevoer vir mislukte bekampingsveldtogte.

1.2.1 Faktore bydraend tot mislukte bekampingsveldtogte.

1.2.1.1. Volgens Heyns (1992:61; sien ook Govender et al 1992:73) was die HI-virus aanvanklik as 'n siekte van homoseksuele gesien, bloot omdat dit eerstens onder diesulkes versprei het. Hierdie tendens het hoofsaaklik in Westerse lande geheers en is in baie gevalle steeds die norm. Heteroseksuele persone vergewis hulle dus nie van die feite nie, stel nie belang in bekampingsveldtogte nie, en meen in baie gevalle dat hulle dus "onaantasbaar" is.

1.2.1.2. Nadat dit bekend geword het dat die virus ook onder heteroseksuele persone in Derdewêreldlande, veral Afrika, voorkom, is hierdie lande as immoreel afgemaak deur die Weste (Savitt in Feldman 1990:121). Hierdie houding

volg op die tradisionele lewenswyses, bv. poligamie, wat in Afrika gevolg word.

1.2.1.3. 'n Groot flater wat die Weste gemaak het, was om bekampingsveldtogte in vreemde kulturele gemeenskappe nie kultuurrelevant te maak nie. So bv. is volgens Feldman (1990:64) in Rwanda van plakkaat gebruik gemaak waarop blankes demonstrasies doen. Dit skep 'n persepsie dat blankes eintlik die draers van die virus is. 'n Ander plakaat het getoon hoe 'n man vreesagtig vir 'n vrou weghardloop. In 'n kultuur waar die vrou as simbool van skoonheid voorgestel word, kan dit tot seksisme en ander illusies aanleiding gee.

1.2.1.4. Die voorstel dat kondome as voorsorgmaatregel gebruik kan word, het wyd uiteenlopende reaksie tot gevolg gehad. Hier was ook duidelike verskille tussen die Westerse lande en Derdewêreldlande op te merk. Die vernaamste redes wat Bolton en Singer (1992:93) teen die gebruik van kondome by albei groepe gevind het, was dat seksuele plesier belemmer sou word, kondome 'n simbool van prostitusie is, en seksmaats nie bereid is om hul seksuele geskiedenis met mekaar te bespreek nie.

Maar dit is veral by die tradisionele Afrikakulture waar die gebruik van kondome nie met groot entoesiasme ontvang is nie. Sekere persepsies betreffende geslagsgemeenskap speel hierin 'n belangrike rol. Volgens Bolton en Singer (1992:93; sien ook Feldman 1990:125) is dit veral die mans

wat beleef dat hulle seksuele identiteit deur die gebruik van kondome aangetas sal word. Ander redes wat aangevoer word, is die geloof dat seksuele omgang eers plaasgevind het nadat die semen in die buik van die vrou gestort is; semen die vrou sekere vitamienes en ander stowwe van energie gee; die voorstel dat kondome gebruik moet word 'n set van die Weste (Blankes) is om bevolkingsgroei in Afrika te bekamp.

1.2.1.5. Aansluitend by bogenoemde twee punte blyk dit ook dat daar nie 'n begrip vir die funksionering van tradisionele kulture is nie, en dat die biomediese model dus nie die kultuur in wese aanspreek nie. Saayman en Kriel (1991:162) stel dit so:

... the international and national campaign against AIDS is severely limited (and will not succeed) because it is based on an inadequate view of humanity (i.e. philosophical anthropology) and an inadequate view of sickness, health and healing...

1.2.1.6. 'n Faktor wat nooit uit die oog verloor moet word nie is die feit dat groot dele van Afrika gebuk gegaan het onder Westerse kolonialisme. Tesame met manlike migrasie, het verstedeliking plaasgevind, wat weer tot allerlei ekonomiese wanbalanse gelei het. Prostitusie neem volgens Larson (1990:17) toe, en sodoende word die HI-virus versprei. Bekampingsveldtogte het weinig van hierdie feite in ag geneem en daarom is dit onsuksesvol.

1.2.1.7. Ander faktore is volgens Heyns (1992:61-62) die onbetrokkenheid van die privaatsektor by die

daarstelling van hulpskemas, welsynsorganisasies wat nie genoeg fondse en ander middele tot hul beskikking het nie, en onvoldoende en teenstrydige beriggewing betreffende die virus.

En nou kan 'n mens die vraag vra: "Waarheen dan nou met die HIV-dilemma"? Verder moet daar terselfdertyd ook nagevors word of die krisis dan in die HI-virus geleë is, of in die gemeenskap? Wanneer na sodanige antwoorde gesoek word, moet daar uiteindelik by die mens begin word, en dan die gemeenskap waarin die mens leef. In dié verband stel Feldman (1990:6) dat: "Aids can be understood as a cultural phenomenon, and social patterning of the global pandemic can be explained and its direction generally predicted".

Die kern van die HIV-dilemma lê dus nie in die virus of die verkryging van 'n entstof al dan nie, maar in die mens se lewenswyse self: hoe die mens dink, reageer en beheer uitoefen oor hierdie "mistieke" menslike gedrag, gedrag wat verskil van kultuur tot kultuur en in fynere besonderhede ook van mens tot mens. Dit is juis hiérin waar die probleem ook 'n teologiese dimensie verkry het.

1.3. 'n Teologiese dilemma.

Die HIV-dilemma het in wese die mens aangeraak, en omdat die mens 'n godsdienstige wese is, is die kerk ook bewustelik en onbewustelik by die dilemma betrokke. Die blote feit dat die HI-virus hoofsaaklik deur middel van seksuele gedrag oorgedra word, is reeds genoeg rede vir die kerk, en

daarom ook vir die teologie, om 'n mening te huldig. In hierdie soeke na geskikte antwoorde word wyd uiteenlopende standpunte deur verskillende godsdienstige groepe gehuldig. Dit is hierdie standpunte, wat in sommige gevalle in skrilte kontras tot mekaar staan, wat van die HIV-dilemma in 'n sekere sin ook 'n teologiese dilemma gemaak het.

So kom van die mees uiteenlopende standpunte in die vraag of die HI-virus 'n Godgegewe straf is, al dan nie, na vore. Oor hierdie onderwerp is daar alreeds heelwat in teologiese kringe besin. Daar is hoofsaaklik twee strominge: aan die een kant diesulkes wat onomwonde glo dat VIGS sonder enige voorbehoud God se oordeel op sonde is (Clarke 1989:11; de Bruyn 1990:367ff); aan die ander kant diesulkes wat God se oordeel wel hierin raaksien, maar toegee dat dit nie in elke geval so kan wees nie (Wiest 1988:243-250; Shelp 1989: 325-335).

Daar word tans ook groter druk op die kerk geplaas om oor soortgelyke onderwerpe, bv. die gebruik van kondome as voorkomingsmaatreël vir die verspreiding van die HI-virus, poligamie, seksualiteit, en ander relevante en aktuele onderwerpe, tot op die vlak van die gewone lidmaat te beweeg. Bogenoemde onderwerpe sal volledig in hoofstuk 3 bespreek word.

Die groot dilemma blyk te wees dat, alhoewel baie deur teoloë op hierdie gebiede geskryf is, bitter min nog by die gemeente en die gewone lidmaat gevestig is. Juis daarom

plaas die HIV-dilemma nou ook druk op die kerk om nie net spesifieke standpunte te huldig, en teologieë te skryf wat relevant en geïnkultureerd vir die kerk in die breë is nie, maar spesifiek ook binne 'n bepaalde kultuur sal wees.

Die vraag is verder of die gewone lidmaat gereed is om in hierdie teologieë geskool te word, of die lidmaat bereid is om daarna te luister, bereid is om dit in sy/haar geloofslewe te integreer?

In die voorafgaande hoofstuk het dit duidelik geword dat daar inderdaad 'n dilemma as gevolg van die HI-virus op hande is. In die eerste plek 'n mediese dilemma omdat 'n geskikte entstof nie gekry kan word nie, en die virus daagliks met tragiese gevolge oor die wêreld heen versprei. In die tweede plek is dit 'n sosiale dilemma omdat menslike faktore nie altyd in berekening gebring is by veral bekampingsveldtogte nie. In die derde plek is dit 'n teologiese dilemma aangesien die kerk tot op hede nie werklik weet hoe om hierdie dilemma te hanteer en die lidmate dienooreenkomstig te skool nie.

Met hierdie agtergrond tot beskikking sal in die volgende hoofstuk gepoog word om tot in die hart van 'n spesifieke kultuur, die van die Kgalagadigemeenskap, te beweeg. Dit word hoofsaaklik gedoen om wêë te vind vir 'n geïnkultureerde teologie van moraliteit en seksualiteit binne die betrokke gemeenskap.

HOOFSTUK 2.

2. KULTUUR EN DIE HIV-DILEMMA.

In Hoofstuk 1 is die feit dat die verspreiding van die HI-virus onder andere ook kulturele dimensies inhou, na vore gebring. Onsensitiwiteit ten opsigte van bepaalde kulture, verkeerde metodes wat in spesifieke kulture toegepas is, en onkunde aangaande kulturele praktyke is maar enkele redes wat genoem is. Livingston (1993:189) het die situasie soos volg opgesom:

The complexities of the AIDS epidemic in Third World countries, which subsumes the additional complexities of poverty, age old cultural mores, politics, behavior change and sexuality, suggests that a preventive approach to the AIDS epidemic is, itself, potentially difficult to achieve.

Uit bogenoemde stelling blyk dit duidelik dat die komplekse wyse waarop 'n kultuur funksioneer, nie sonder meer oor die hoof gesien kan word wanneer doeltreffende HIV-voorkomingsmetodes ondersoek word nie. Kultuur is uiteraard een van die pilare van enige gemeenskap se voortbestaan, iets waarsonder 'n gemeenskap nie werklik oor unieke eienskappe sal beskik nie. Volgens Luzbetak (1988:74) is kultuur:

...a dynamic system of socially acquired and socially shared ideas according to which an integrating group of human beings is to adopt itself to its physical, social and ideational environment.

Die Willowbank-verslag (Coote en Stott 1980:312-313), 'n missiologiese verslag waarin sekere standpunte betreffende kultuur neergelê is, beskou kultuur as 'n netwerk soortgelyke segmente. Binne elke subkultuur is daar 'n

netwerk van segmente wat die basiese identiteit van 'n spesifieke groep bepaal. Saam vorm hierdie subkulture dan die "volk" van 'n spesieke land. Kultuur hou verder 'n bepaalde groep mense bymekaar oor 'n gegewe tydperk, deurdat hulle 'n gemeenskaplike siening, naamlik 'n lewensbeskouing, het.

Meer onlangse navorsing het 'n verdere dimensie in kultuur, nl. die "mentaliteit" wat daar binne 'n spesifieke gemeenskap of subkultuur bestaan, na vore gebring. Die mentaliteit van 'n kultuur verwys na spesifieke persoonlikheids-eienskappe binne elke kultuur, wat as uniek tot daardie kultuur beskou kan word. Hierdie eienskappe beweeg ook die lede binne 'n kultuur om oor 'n unieke lewensbeskouing te beskik (Wilterdink 1992:33).

Die Willowbank-verslag (Coote en Stott 1980:312-313) sê verder dat vanuit die bepaalde lewensbeskouing, sekere standaarde van lewenspatrone, rituele, rites, kunste, volksverhale, taal, en so meer vloei, wat deur middel van oorlewering en ander prosesse van geslag tot geslag oorgedra word. Kultuur is egter nooit staties nie maar word deur faktore soos oorloë, ekonomiese onstabiliteit en godsdienstige praktyke beïnvloed.

Kultuursisteme bepaal dus hoe 'n gemeenskap funksioneer. Alvorens hierdie wyse van funksionering nie eers in diepte ondersoek en bepaal is nie, blyk dit dus haas onmoontlik te wees om doeltreffend tot enige vlak van 'n bepaalde kultuur

binne te dring. Verder blyk dit dat wanneer 'n kultuur se werkswyse nie verstaan word nie, daar nie doeltreffend van buite met so 'n kultuur kontak gemaak kan word nie. Dit wil dus voorkom, dat betreffende die HIV-dilemma, daar in baie gevalle nie werklik oor relevante kultuurpraktyke navorsing gedoen is nie. Aspekte soos seksualiteit, moraliteit, en die funksionering van die gesin in die gemeenskap, kom hier ter sprake. Scott en Mercer (1994:81) som die situasie so op:

Global efforts to prevent further spread of the human immuno-deficiency virus (HIV) are faced with tremendous obstacles, and limited understanding of the cultural and social context of HIV and AIDS is an important factor hindering prevention efforts to date.

Verder sê Wallman (Scott en Mercer 1994:83):

To understand the AIDS-related behaviour of individuals, it is essential to understand how individuals interpret the epidemic in the light of the 'whole system' of people's thinking and doing.

Botswana, en meer spesifiek die Kgalagadidistrik, is geen uitsondering nie. Benewens die Tswanakultuur is daar ook 'n aantal subkulture, waarvan die hoofsaaklik Afrikaanssprekende Kleurlinge in die suidweste maar net een is. Elkeen van hierdie subkulture beskik oor 'n eie identiteit en mentaliteit wat as die hartklop van die spesifieke kultuur beskou kan word.

Juis daarom is dit van groot belang om hierdie kultuur se hele sisteem van denke en lewenswyse bloot te lê, ten einde te probeer bepaal waarom die virus versprei ten spyte van

pogings om dit te probeer bekamp. Met hierdie inligting tot beskikking kan na weë gesoek word waarin die HIV-dilemma verstaanbaar gemaak kan word binne die spesifieke kultuur.

In hierdie hoofstuk word op spesifieke strukture binne die subkultuur van die Kgalagadi-gemeente gelet, wat op een of ander wyse tot die HIV-dilemma kan bydra.

2.1. Die Kgalagadi-gemeente.

Die Kgalagadidistrik is die mees suidwestelike deel van Botswana, en is in die hartjie van die Kalahari geleë. Vir doeleindes van hierdie studie sal hoofsaaklik op die mees suidelike deel van die Kgalagadi gekonsentreer word.

Drie dorpies, naamlik Werda, Tsabong en Bokspits is hier van belang. Saam het hierdie dorpies 'n inwonertal van ongeveer 5000 mense. Ongeveer 250 van hierdie mense is lidmate van die Nederduits Gereformeerde Kerk in Botswana, en dit is op hulle wat gekonsentreer sal word. Vervolgens sal na hulle verwys word as die "Kgalagadi-gemeente" of die "gemeente".

Die Kgalagadi-gemeente het sedert die vroeë veertigerjare begin vorm aanneem, en het hoofsaaklik by Bokspits in die heel suidweste tot stand gekom. Die mense was Afrikaanssprekend en het noordwaarts vanaf Suid-Afrika getrek om hulself daar te vestig. Hulle is hoofsaaklik afkomstig van die Kleurlingbevolking wat op plase gewoon het saam met Blanke boere, maar vir wie daar om verskeie redes nie meer

genoeg ruimte was om 'n sinvolle bestaan te kon voer nie.

Een van die hoofredes waarom kleurlinggroepen na Botswana verhuis het, was as gevolg van toenemende druk van die Blankes in Suid-Afrika om Kleurlinge van hul plase te verwyder en in dorpieë te vestig. Tot in daardie stadium was die Kleurling, saam met 'n groot deel van die Afrikaner, as deel van die armlastiges gesien. Die Afrikaner het, veral na Uniewording in 1910, ekonomiese begin vooruit gaan, terwyl die Kleurling ekonomies verder agteruit gegaan het. Namate die Afrikaner ekonomies sterker geword het, kon hulle grond van hulle eie bekostig. Gevolglik was meer grond nodig en is die Kleurling gedwing om in ander woongebiede te vestig (Callinicos 1987:170ff).

Nadat aan kleurlingboere toestemming gegee is deur die destydse Britse Owerheid om hulle in Botswana te kom vestig, het kolonialisme verdere druk op die kultuur uitgeoefen. Volgens een van Bokspits se inwoners, Henry Rautenbach, het 'n aantal Kleurlinge destyds net suid van die Kalahari Gemsbokpark gewoon. Onder die Britse Owerheid is hulle verskuif na Bokspits, maar weer later opdrag gegee om noordwaarts in die rigting van Werda te trek. Van die inwoners het egter geweier en bevind hulle steeds op Bokspits.

Aanvanklik het hierdie kleurlingnedersettings, soos wat hulle gevestig is, as baie geslote gemeenskappe geleef. Daar is steeds volgens 'n Westerse waardesisteem en lewens-

en wêreldbeskouing gefunksioneer. Monogamie was as die ideaal gestel, ouers was verantwoordelik vir die opvoeding van hulle kinders, terwyl die man dit as sy trots beskou het om vir sy eie gesin te sorg. Daar is ook streng volgens christelik godsdienstige waardes geleef, en dit het maar min gebeur dat 'n jong meisie swanger sou raak voor haar huwelik. Sou dit wel gebeur, moes sy dadelik trou.

In gevalle waar die meisie se ouers nie van die kind se pa gehou het nie, is hy summier die deur gewys. Dan is die dogter saam met die kind in die ouerhuis opgeneem, en is die kind as een van hul eie grootgemaak. Dit was veral in gevalle waar die vader van die kind uit 'n ander kultuur afkomstig was dat hy nie maklik aanvaar is nie.

Dit blyk verder dat die Tweede Wêreldoorlog ook 'n invloed op die ontwikkeling van die kultuur gehad het. Gedurende die veertiger jare het 'n aantal Duitse soldate op die westelike grens van Botswana en Namibië (toe Suidwes) gefunksioneer. 'n Hele paar meisies het swanger geraak by van hierdie soldate. Hulle was egter genoodsaak om die kinders alleen groot te maak omdat die vaders net nie weer hul opwagting gemaak het nie.

Namate die bevolking op Bokspits gegroei het, het van die gesinne noordwaarts getrek en hulle al langs die oewer van die Molopo-rivier tot by Werda gevestig. Gedurende daardie jare was daar min Tswanasprekendes in die omgewing, en het die voertaal van die gemeente steeds Afrikaans gebly. Die

kinders het ook steeds hul skoolopleiding in Suid-Afrika ontvang.

Gedurende die vroeë sestigjare is 'n fisiese grensdraad tussen Suid-Afrika en Botswana opgerig, en namate die politieke klimaat tussen die twee lande versleg het, het dit al hoe moeiliker geword vir die kinders om "anderkant die draad" skool te gaan. Die kinders is sedertdien genoodsaak om na skole in Botswana te gaan. Nie alleen moes hulle Tswana en Engels in die skole magtig raak nie, maar in 'n heel vreemde kulturele opset leer leef.

Namate die land verder ontwikkel het, het al hoe meer Tswanas hulle in die Kgalagadi kom vestig. Ver al in Werda, Tsabong en 'n mindere mate op Bokspits, het Tswananedersettings ontstaan. Dit het verder daartoe bygedra dat die twee kulture in nouer kontak met mekaar gekom het.

Hierdie sameloop van eksterne faktore het daartoe gelei dat daar tans 'n unieke subkultuur in die Kgalagadi-gemeente aan die ontwikkel is. Aan die een kant is hierdie kultuur deur die tradisionele Afrikanerkultuur geraak, en aan die ander kant deur die tradisionele Tswanakultuur.

Dit is verder opvallend dat hoe verder daar van Bokspits af noordwaarts beweeg word, hoe nader beweeg hierdie subkultuur aan die tradisionele Tswanakultuur. Die redes hiervoor blyk tweërlei van aard te wees:

- Eerstens word steeds noue bande tussen gemeenskappe van

Mier en Rietfontein in Suid-Afrika en Bokspits gehandhaaf. Families is destyds as gevolg van 'n grenslyn van mekaar geskei, maar daar word gereeld oor en weer gekuier. Dit verseker dat ou tradisies, en veral die Afrikaanse taal, steeds behoue bly. Verder is tot onlangs kerkdienste deur die Verenigende Gereformeerde Kerk Rietfontein (die ou NG-Sendingkerk) op Bokspits gehou.

- Tweedens is Bokspits die mees suidelike deel van Botswana, en het die regering in die verlede min ontwikkelingsprojekte daar geloots. Dit is opvallend dat die Kgosi (kaptein) van Bokspits tans 'n Afrikaanssprekende Kleurling is. Tog is hierdie tendens stadig besig om te verander en bevind al hoe meer Tswana-staatsamptenare hulle op hierdie dorpie.

2.1.1. Lewensomstandighede.

Die Kgalagadi-gemeente is hoofsaaklik selfonderhoudende veeboere wat 'n bestaan in die droë Kalahari probeer maak. Enkele mans en vroue is tydelike of permanente regerings-amptenare, en vir dié gelukkiges is daar 'n vasgestelde maandelikse inkomste. Hierdie inkomste wissel van P10-00 (=R13-00) per dag tot tussen P350-P750 per maand.

Die vroue verrig meestal huiswerkies. Kosmaak, werf skoonhou, wasgoed was en kinders versorg is die mees primêre dagtakies wat vervul moet word. Die kinders is skoolpligtig en bevind hulle vir die grootste gedeelte van die dag by die skool.

In Botswana moet kinders wat na "Form 3" (standerd 8 in SA) wil gaan, met minstens 'n C-simbool in "Form-2" geslaag het. Gevolglik het die meeste minder begaafde kinders reeds op 15-jarige ouderdom hul skoolopleiding voltooi, en is hulle terug by hul ouerhuise. Daar word wel voorsiening gemaak vir verdere studie aan privaatskole, iets wat egter net vir die mees gegoedes van die gemeenskap beskore is.

Werkloosheid, en die feit dat hierdie kinders nie na behore geskool is nie, plaas 'n verdere ekonomiese las op hul ouers en die gemeenskap. Vir die wat wel "Form 5" geslaag het (matriek sonder vrystelling), is daar self min hoop tot 'n vaste betrekking. Die dogters gaan terug na hulle ouerhuise terwyl baie van die seuns na die groter stede soos Gaborone en Lobatse gaan om daar 'n bestaan te probeer maak. In meeste gevalle is hulle ook onsuksesvol en moet hulle terugkeer huistoe.

Tradisioneel woon elke gesin onafhanklik van die ander, maar vir ekonomiese oorwegings is van die gesinne in die gemeente geroep om in 'n kommune-opset te woon. Nie alleen dien dit as 'n basis om die wat geen heenkome het te beskerm nie, maar dit help ook om die bietjies wat gesinslede bymekaar maak, "meer" te maak.

Waar daar broodwinners in die familie is, sal dus gevind word dat elkeen, op 'n tipies Westerse wyse, 'n eie huishouding besit. Daar sal wel vir die ouers gesorg word vanuit hierdie huishouding, maar dit is min dat ouers en

ander familieleden inwoon.

Vervolgens word die verband tussen die belewingswêreld van die Kgalagadi-gemeente met betrekking tot sosio-politieke en ekonomiese faktore, wat tot die verspreiding van die HI-virus kan bydra, ondersoek.

2.2. Sosio-politieke en ekonomiese faktore bydraend tot die HI-virus in die Kgalagadi-gemeente.

2.2.1. Sosio-politieke faktore.

Volgens Bernstein en Van Rooyen (1994:376) bestaan daar in Suid-Afrika 'n duidelike verband tussen politieke gebaseerde diskriminasie, en die verspreiding van die HI-virus. Hiervolgens het die proses van afsonderlike ontwikkeling sekere groepe mense hul menswaardigheid laat verloor omdat hulle weggestoot is uit die samelewing (Bernstein en Van Rooyen 1994:376). Dit het onder andere aanleiding gegee tot sedelike verval, wat opsigself 'n ideale teelaarde vir die verspreiding van die HI-virus is. Verder meen Isaacs (Bernstein en Van Rooyen 1994:376) dat dit juis minderheidsgroepe is wat eerste diskriminasie ervaar en by diesulkes 'n vinniger verspreiding van die HI-virus waargeneem kan word.

Die Kgalagadi-gemeente is self 'n minderheidsgroep in Botswana. Dit was ook 'n minderheidsgroep in Suid-Afrika gedurende die vroeë veertigerjare, toe hulle weens politieke redes hulle huise moes verlaat. Die moontlike verband tussen politieke omstandighede en die verspreiding

van die HI-virus in die Kgalagadi-gemeente word vervolgens in die volgende sosio-politiese faktore ondersoek.

i. Konflik tussen Kleurling en Afrikaner.

Die hele proses van "afsonderlike ontwikkeling" in Suid-Afrika het veral in die laat veertiger jare begin momentum opbou: juis die tyd toe die Kleurlinge vanuit Suid-Afrika na die Kgalagadi begin "emigreer" het. Hierdie "ongedwonge" verskuiwing het plaasgevind teen die agtergrond van 'n kultuur wat toe reeds om erkenning en 'n eie identiteit moes veg, in 'n land waar daar in daardie stadium net vir een kultuur plek was, naamlik die Blanke Afrikanerkultuur.

Wanneer gekyk word na die ontwikkeling en groei van 'n kultuur, is daar volgens Luzbetak (1988:305) twee prosesse ter sprake. Waar veranderinge van binne die spesifieke kultuur kom, staan dit bekend as "origination"; wanneer van buite, "diffusion". Luzbetak (1988:305) meen verder dat "diffusion" onbewustelik, met die toestemming van die kultuur, of op 'n gedwonge wyse kan plaasvind.

Volgens Luzbetak (1988:309) kan die volgende tendens waargeneem word in gevalle waar gedwonge verandering plaasvind:

...sometimes changes fail to keep pace with the innovations, and disorganization sets in. The members of the society, the architects of the society's design for living, are, as a result, constantly adjusting and modifying the design, sometimes more successfully, sometimes less so...

Bogendoemde tendens kan dan tot disintegrasie van die kultuur lei wat, soos Luzbetak (1988:316) dit stel: "...uncertainty, confusion, frustration, and low morale;..." meebring, en "...behaviour loses its meaning and becomes unpredictable; the values become doubtful and hazy".

Dit is hierdie veranderinge wat tot 'n mate van disintegrasie in die gemeente gelei het. Gevolglik kan tot die gevolgtrekking gekom word dat die betrokke subkultuur aan 'n "identiteitskrisis" lei, 'n krisis wat weens verskeie faktore steeds op die subkultuur inwerk. Hierdie tendens hou, soos gesien kan word, bepaalde gevolge vir die verspreiding van die HI-virus in.

ii. Konflik oor die wêreld heen.

Die Tweede Wêreldoorlog wat ook in die veertigerjare begin het, het 'n direkte invloed op die disintegrasie van die kultuur gehad. Baie van die mans was vir lang tydperke op die gevegsfront. Armoede, onsekerhede van 'n nuwe land, en die afwesigheid van mans om ou tradisionele waardes oor te dra, het die taak vir die vroue erg bemoeilik. Hierdie onsekerhede het tot 'n groter mate van immoraliteit en sedelike verval onder die jonger vroue gelei, wat langtermyngevolge met betrekking tot die HIV-verspreiding inhou.

iii. Konflik tussen Suid-Afrika en Botswana.

Die politieke klimaat wat tussen Suid-Afrika en Botswana

versleg het, het direk daartoe bygedra dat die gemeente sekere bande met Suid-Afrika moes verbreek, bande wat tot op daardie tydstip 'n groot mate van sekuriteit vir die jong, groeiende kultuur was. Konflik tussen hierdie twee lande kan dan ook as die skeidingspunt tussen die Westerse- en Afrika-tradisies vir die Kgalagadi-gemeente gesien word. Die vorige generasie wat in Suid-Afrika skool gegaan het, Afrikaans as huistaal en onderrigtaal gehad het, en grootliks volgens Westerse tradisies geleef het, moes nou noodgedwonge met die Tswanatradisie kennis maak en daarvolgens begin leef.

iv. Konflik tussen twee kulture.

Bogenoemde tendens veroorsaak 'n diepe konflik binne die gemeente: die tweestryd tussen 'n kwynerede tradisie, van hulle wat juis die kultuurnorme aan die nageslag moet oordra, en die groeiende subkultuur van die jeug, waarin die Tswanakultuur die hoofagent geword het.

2.2.2. Sosio-ekonomiese faktore.

Die gemeente het as behoeftiges na die Kgalagadi gekom. Gepaardgaande armoede tydens die Tweede Wêreldoorlog, langdurige droogtes, vrektes onder die vee, en die feit dat die Kalahari opsigself 'n uiters moeilike en harde wêreld is om enigsins ekonomies 'n bestaan te voer, het die gemeente verder ekonomies geknak. Hierdie omstandighede het baie van die mense geroep om groener weivelde in die groter dorpe en stede te gaan soek.

In hierdie verband is reeds volgens Larson (1990:17ff) daarop gewys dat die snelle verstedeliking van Afrikastede, wat aan kolonialisme toegeskryf kan word, 'n groot rol in die verspreiding van die HI-virus speel.

In sekere Afrikalande soos bv. Botswana en Zambië, waar nie na onafhanklikheidswording aan die koloniale strukture vasgehou is nie, is daar ook tog wel 'n verspreiding van die virus. Larson (1990:18) skryf dit aan: "... historical urban development..." toe en meen dat dit faktore soos migrasie, ekonomiese oorwegings en ander sosio-kulturele faktore is wat hierin 'n rol speel.

Hierdie tendens kan ook tot 'n mate by die Kgalagadi-gemeente gevind word. Gaborone, synde die hoofstad van Botswana, is die groot trekpleister betreffende werkseleenthede. Verder is dit ook die administratiewe setel en moet mense dus vir baie van hul sake na die stad kom. Mense regoor die land, asook vanuit die buiteland, beweeg in en uit Gaborone. Die stad is ongeveer 500km vanaf Werda en 800km vanaf Bokspits. Gevolglik moet 'n mens minstens vir een nag iewers in die stad oornag voordat weer na die tuisdorpe teruggekeer kan word.

Verder trek boere in Botswana baie tussen dorpe met hulle vee. Meeste trek egter gereeld met vee na die slagpale naby Gaborone. Dit bring mee dat boere soms vir dae van hul huise weg is, 'n tendens wat sedeloosheid gewis bevorder. Op so 'n wyse het dit dan onvermydelik geword dat die virus

vanuit die stedelike gebiede ook na die afgeleë dele van Bokspits en Struizendam versprei het.

Dit blyk duidelik uit bogaande bespreking dat kolonialisme, afsonderlike ontwikkeling, en sosio-ekonomiese faktore gewis 'n groot rol, al is dit selfs net 'n meer indirekte rol, by die huidige HIV-dilemma in die Kgalagadi-gemeente speel. Hierdie faktore het egter ook 'n invloed op die "diepte-vlak" van die kultuur gehad en sodoende die identiteitskrisis in die kultuur verder verdiep.

Die vernaamste kultuurbeskouinge, wat 'n rol speel in die betrokke subkultuur, en tot die verspreiding van die HIV-dilemma meewerk, word vervolgens ondersoek.

2.3. Kultuursisteme in die Kgalagadi-gemeente wat 'n rol speel in die HIV-dilemma.

2.3.1. Die kommune-opset en familielewe.

Soos in (2.1.) bespreek, het die Kgalagadi-gemeente tradisioneel 'n Westerse lewenswyse gevolg. Gesinne het afsonderlik gewoon en elke gesin het self vir hul eie voortbestaan gesorg. Reyburn (1958:3) som die Westerse lewenswyse soos volg op: "... where the European idea of family is spread over and completely mixed into several elementary families".

Daar was wel 'n baie besonderse band tussen die families, iets wat nie werklik by die tradisioneel Westerse kultuur van individualisme te vinde is nie. Hierdie band het

daarvoor gesorg dat die gemeenskap redelik geslote gebly het. Hieruit het gevolg dat kleinneefs en niggies dikwels met mekaar getrou het, juis omdat kultuurbande daardeur behoue sou bly. Indien 'n familieboom van die gemeenskap opgetrek sou word, is dit haas ongelooflik hoe bykans die hele gemeenskap deur middel van 'n direkte of indirekte bloedlyn met mekaar gebind is!

Verder blyk dit dat hierdie tendens hoofsaaklik op Bokspits en Tsabong, en in 'n mindere mate op Werda voorkom, en wel by die vorige geslag. Op Werda het ruim 70% van die jongmense egter nou kinders vanuit die Tswanagemeenskap, en bevind slegs sowat 15% hulle in transkulturele huwelikke.

Waar die gemeenskappe nog geslote voorkom blyk ook 'n groter mate van sekuriteit te wees vir die lede. Tradisionele bande word behou, mense gee vir mekaar om, en dit bly steeds moeilik vir 'n ander kultuur om in die gemeenskap in te werk. In die hedendaagse Kgalagadi-gemeente word Tswana-waardes egter reeds in 'n groot mate deur die subkultuur beoefen.

Volgens Mbiti (Paris 1995:51) word die tradisionele Afrika-siening oor die kommune-opset soos volg waargeneem:

To be human is to belong to the whole community, and to do so involves the participating in the beliefs, ceremonies, rituals, and festivals of that community. A person cannot detach himself from the religion of his group, for to do so is to be severed from his roots, his foundation, his

context of security, his kinship and the entire group of those who make him aware of his own existence.

Daar blyk dus 'n baie sterk band tussen die lede van 'n spesifieke gemeenskap in die Afrikakultuur te wees. Hierdie sterk band word verder deur Reyburn (1958:3) beklemtoon:

A lineage group within the clan forms a cluster of residences... a cluster of houses in which are living my fathers and my brothers and my mothers. Since I am treated the same in any of them...there is little point in singling out 'my family' as against 'your family'.

Word daar na die Kgalagadi-gemeente gekyk is die volgende waarneembaar:

- Op die oog af blyk dit asof dieselfde eenheid wat by die Tswanakultuur sigbaar is, ook by dié van die gemeente gevind kan word. Die verskil lê egter daarin dat hierdie eenheid vanuit 'n tradisioneel Westerse belewing ervaar word. Die kommunegevoel is dus nie so sterk soos by die Tswanas waar almal as "broers" en "susters" beskou word nie.

Beide Mbiti en Reyburn stel dit hierbo duidelik dat daar 'n baie besonderse band tussen die lede van die Afrika- (Tswana-) gemeenskap is. Hierdie band bring verder mee dat die lewens- en wêreldbeskouing van die Tswanakultuur ineengewef is met godsdiensbelewing, sosiale en politiese praktyke, en so meer.

Die probleem is egter dat, alhoewel veral die jonger generasie reeds elemente van hierdie tradisie oorgeneem

het, bogenoemde elemente nog nie werklik in die Kgalagadi-kultuur gevestig is nie. Dit laat ruimte vir beide positiewe en negatiewe elemente vanuit die Tswanatradisie om die subkultuur te beïnvloed.

In meeste gevalle blyk dit dat die onderwysers, wat as die mentors van die kinders gesien word, se waardes nagevolg word. As in ag geneem word dat die grootste persentasie leerkragte Tswanas is, kan aanvaar word dat die waardesisteme van die Tswanakultuur beoefen sal word. Hierdie tendens bring konflik tussen die ouer (wat in 'n mate nog die tradisionele waardes wil oordra) en kind (wat nou in die konteks van 'n nuwe kultuur geskool word). Gevolglik lei dit tot 'n gebroke familieleeu waarin ouers meestal hul gesag verloor het.

'n Gevestigde en stabiele familieleeu was nog altyd die fondament vir die opbou van 'n gesonde gemeenskap. Riches (1988:13) meen dat waar die familie, wat die basis vir demokrasie is, afgebreek word, die staat al hoe meer die familie se funksie sal oorneem, insluitende "...some of its most intimate family matters". Gevolglik word 'n kultuur geskep waarin "...children in schools are now subject to the ministration of a lobby, one of whose interests in sex education lies in ridding society of what they describe as 'archiac sex laws'".

Daar moet aanvaar word dat die skool wel 'n verantwoordelikheid het by die opvoeding van die kind, soos Scholtz

(Van der Westhuizen 1985:38) dit stel: "... die skool (speel) naas die gesin die belangrikste rol in die kind se hele ontwikkeling. Die onderwyser is die plaasvervangende ouer gedurende skoolure". Tog kan die skool nie, dus ook nie die staat nie, die volle verantwoordelikheid van die kind se opvoeding dra nie.

Veral in die geval waar interkulturele onderrig ter sprake is, soos in die Kgalagadi, sal die waardesisteme van die swakker kultuur definitief beïnvloed word. Sou dit verder gebeur dat die betrokke subkultuur 'n "identiteitskrisis" ondergaan soos in (2.2) bespreek, en 'n gebroke familie lewe die kultuur verder verswak, kan morele en sedelike onderrig van die ouers se kant irrelevant raak.

In genoemde omstandighede is dit nie vreemd dat die kinders baie kwesbaar is vir veral sedelike en morele verval nie.

Riches (1988:12) sê:

By the nature of things, young people are particularly susceptible to influence. Whatever the strength of their own convictions, it is a great deal to expect boys and girls to reject information that plays on their own emotional and physical instincts, or conditions their thinking, by implying that it represents some kind of temporary norm of behaviour..., young people are increasingly vulnerable, and at younger ages, to the influences of commercial and ideological interests, who see the importance of getting a grip on the developing mind.

Teen die agtergrond van bogenoemde bespreking is dit duidelik dat die HI-virus 'n ideale "teelaarde" het om in te versprei.

2.3.2. Seksualiteit.

Seksualiteit vorm 'n geïntegreerde deel van die mens se bestaan. Dit word so deur Oduyoye (1992:23) gestel:

The concept of human sexuality cannot be examined apart from the total enterprise of struggling to understand our humanity. Sexuality is a central factor of being human and not a peripheral luxury for intellectual explication.

Volgens Boulogne (1993:11) is seksualiteit ook nie 'n onderwerp wat maar net daar is om vir een of ander gevallestudie regverdiging te bied nie. Hieroor sê Hammonds (Feldman 1990:121; sien ook Beya in Oduyoye en Kayoro 1992:156) dat die mens se diepste wese hier ter sprake kom, juis omdat dit 'n onderwerp is wat die mees private en intieme deel van enige wese aanraak. Dit is dus met groot versigtigheid en begrip wat hierdie onderwerp hieronder bespreek sal word.

i. Seksualiteit in die tradisionele

Kgalagadi-gemeente.

Vir die mense van die Kgalagadi is seksualiteit 'n private aangeleentheid. Niemand sal daaroor praat nie, gevolglik sal min ouers ook in hierdie verband met hulle kinders praat. Navorsing in die nabygeleë Molopo (Kau 1991:38) het aangetoon dat 63% respondente se ouers nooit oor hierdie onderwerp praat nie.

So privaat word hierdie aangeleentheid in die gemeente beleef, dat 'n vraelys wat handel oor seksuele gewoontes 'n groot opskudding veroorsaak het. Niemand het nodig gehad om

hul identiteit te openbaar nie, maar die blote feit dat so iets in die "openbaar" gebring sou word, het die mense onmiddellik bedreig laat voel.

Die ouer gemeentelid beleef seksualiteit vanuit 'n tradisioneel Westerse beskouing. Monogamie word as ideaal voorgehou, terwyl die seksuele gesien word as iets wat net plek het binne die huwelik. Die jonger geslag beskou hul seksualiteit egter meer soos dit in die tradisionele Tswanageloof waargeneem word.

ii. Seksualiteit in die Tswanageloof.

Volgens Reyburn (1958:11-13) is seksualiteit binne die Afrikakultuur bepalend tot die identiteit van die man en die vrou. Dit bepaal ook die posisie van die twee geslagte in die kultuursisteem. Volgens Mutambirwa (Scott en Mercer 1994:86), wat 'n studie van die Shonakultuur in Zimbabwe gedoen het, moet beide die man en vrou kan bewys dat hulle vrugbaar is, alvorens hulle as volwassenes beskou kan word. In die breë sou daar afgelei kan word dat hierdie tendens in die Tswanakultuur ook voorkom.

Dit is verder insiggewend dat voorhuwelikse seks ook 'n taboe was in die Afrikakultuur (Kau 1991:37; Lekgetha in Kau 1991:37; Hickson en Mokhobo 1992:11). Volgens Hickson en Mokhobo (1992:12; sien ook Phillips in Kau 1991:39) was voorhuwelikse seks in sommige kulture selfs met die dood strafbaar, is die klitoris by meisies verwyder sodat seks bloot vir voortplanting gebruik is, en is huwelikke voltrek

sodra die besnydenisseremonies afgehandel is.

a. Seksualiteit by die Tswanavrou.

Volgens Oduyoye (1992:22) kry die jong meisie haar identiteit as vrou sodra sy 'n kind kan baar. Hieruit volg die gebruik dat jong meisies swanger raak voor die huwelik om sodoende aan toekomstige eggenote te bewys dat hulle wel vrugbaar is. Dit is dus nie vreemd dat volgens navorsing wat gedoen is in die Molopo, dit daarop dui dat 17.5% uit 'n totaal van 2464 swanger meisies tussen die ouderdom 13-18 jaar was nie (Kau 1991:37).

b. Seksualiteit by die Tswanaman.

Vir die jong man aan die ander kant is daar weer triomf: die wete dat hy ook in staat is om iets te verwek. Volgens Trobisch (1962:10) is daar een groot vrees, bo enige ander vrees, vir die jong Afrikaseun: impotensie. So 'n man word as 'n vrou beskou. Gevolglik sluit die ouers hul oë wanneer die seun 'n sekere ouderdom bereik, en hoop hulle maar dat hy vrugbaar sal wees. Hiermee gee die ouer die kind dan eintlik toestemming tot vrye seksuele eksperimentering.

Volgens Trobisch (1962:11) is daar veral twee redes waarom jong seuns seksueel aktief is, nl. fisies en sielkundig. Die fisiese redes behels die volgende: seksorgane moet gestimuleer word om sodoende onderontwikkeling te voorkom; vrees vir ejakulasie gedurende slaap, omdat dit siektes sal voortbring; die vrou ook eers beproef sal word voordat met haar in die huwelik getree word; die idee dat hoe meer

seks, hoe langer dit neem om te ejakuleer, verminder die vrees dat 'n ontydige ejakulasie sal plaasvind.

Sielkundige redes sluit die teorie van "leer deur middel van doen" in, soos Trobisch (1962:11) dit stel: "Before you go hunting you have to sharpen your spear". 'n Ander rede is die vrees vir spot van beide seuns en dogters.

'n Seksuele ervaring laat die seun ook volwasse voel, laat hom voel of hy nou as een van die "manne" gereken sal word. Daarom gee hy nie werklik om hoeveel vroue hy op sy kerfstok kry nie, inteendeel, hoe meer vroue hy kan oorweldig, hoe meer sal sy status in die manlike hiërargie gestalte kry. Trobisch (1962:13) stel dit so:

Prestige is important. Proof of masculine courage and superiority is necessary. The boy exercised his masculine authority by seeing a girl underneath and himself on top of her.

iii. Die invloed van die Tswanasiening op die van die Kgalagadi-gemeente.

Teen die agtergrond van bogenoemde bespreking blyk die invloed van die Tswanakultuur se siening oor seksualiteit op die van die Kgalagadi-gemeente die volgende te wees:

a. 'n Toename in die getal buite-egtelike kinders en enkelouers.

'n Opname wat in die Werda-gemeente gedoen is, het die volgende getoon:

- aantal lidmate: 145

- mans onder 30 jaar: 27
- vroue onder 30 jaar: 77
- aantal kinders onder ouderdom 15: 141
- buite-egtelike kinders: 101 onder die ouderdom 15 jaar.
- 62 kinders het 'n Tswanaman as vader.
- 88 kinders is binne die huwelik gebore. Slegs 40 van hulle is onder 15 jaar.
- aantal enkelouers: 49. 37 vroue onder die ouderdom 30; 4 vroue bo die ouderdom 30; 8 mans bo die ouderdom 20. Slegs 4 van hierdie enkelouers is bo 30.

Bostaande syfers toon duidelik dat bykans 50% vroue in die gemeente buite-egtelike kinders het. Wanneer egter in aanmerking geneem word dat 75,5% van die enkelouers onder ouderdom 30 is, kan aangeneem word dat daar 'n bewustelike toename in die getal enkelouers met betrekking tot die vorige generasie is. Tumelo Nthago, die Sekretaris-generaal van die "Society of men against AIDS" (Botswana Daily News, 9 Augustus 1995:1), bevestig dat hierdie tendens ook by Tswana-meisies aanwesig is. Tydens 'n toespraak sê Nthago dat ouers in Botswana moet aanvaar dat die meeste meisies bo 15 jarige ouderdom reeds seksueel aktief is.

Die opname het verder aan die lig gebring dat uit 'n totaal van 24 huwelike in die gemeente slegs 4 paar onder die ouderdom 30 is. As verder in aanmerking geneem word dat bykans 70% van die enkelouers onder 20 jaar is, blyk dit duidelik dat min huwelike onder die jongmense plaasvind.

Ongeveer 62% van die vaders van bogenoemde kinders is verder afkomstig vanuit die Tswanakultuur. Slegs sowat 20% van hierdie vaders help die moeders met finansiële ondersteuning.

Uiteraard plaas bogenoemde tendens groot druk op die ekonomie van die gemeentekultuur. Die grootouers word nou genoop om vir hulle kleinkinders te sorg, terwyl die kinders self ook ekonomies afhanklik van hul ouers bly. Daarby bring die feit dat meeste van die kleinkinders 'n Tswana as vader het, verdere spanning in die huishouding mee. Die kinders is in ongeveer 70% van die gevalle ook nie afkomstig vanaf dieselfde vader nie. Een van die meisies, ongeveer 27 jaar oud, het drie kinders, maar elkeen by 'n ander man. Volgens haar soek sy elke keer na 'n "geskikte" vader vir 'n kind en dan sorg sy dat hy haar aandag kry. Hierdie meisie is 'n onderwyseres en is deeglik bewus van die gevolge aan die HI-virus verbonde. Vir haar is dit egter nie 'n probleem nie want, soos sy dit stel: "Ek vat maar daardie kans".

Volgens gesprekke wat Black (Meiring 1989:163) betreffende VIGS met meisies in Amerika gehad het, is die volgende uitlatings gemaak: "AIDS is sexy... Risk is sexy. Death is sexy. Like drag racing... sex... is like those scary rides in an amusement park, horror houses. I like to have sex because I like to be scared... Your generation did drugs. My generation does disease".

Op die oog af blyk dit asof daar 'n traak-my-nie-agtige houding by die meisies voorkom. Worth en Rodriques (Feldman 1990:120) meen egter dat waar vroue ekonomiese magteloosheid en rassediskriminasie ervaar, dit kan meewerk tot 'n "blindheid". Hierdie blindheid bring mee dat vroue nie in staat is om gevare te onderskei nie, sodoende word die gevare van VIGS nie raakgesien nie.

Hierdie "blindheid" kan dan duidelik, beide by meisies in die gemeente maar ook regoor die wêreld, waargeneem word. Die effek van ekonomiese swakheid en rassediskriminasie in die gemeente kring hier steeds wyer uit wanneer tallose buite-egtelike kinders in die lewe gebring word. Hierdie kinders is nou self deel van van die HIV-dilemma en word blootgestel aan dieselfde bose kringloop waarin hul ouers vasgevang is.

b. 'n Identiteitskrisis.

Worth (Feldman 1990:127) sê die volgende:

The sex lives of many minority women are currently characterized by a lack of power, by multiple forms of otherness that are imposed on them from within and without their community.

In die lig van 'n kultuur wat aan 'n "identiteitskrisis" lei, het moederskap wel 'n tipe identiteit gebied aan die meisies by wie tans daardie "lack of power" is: hulle het nou 'n besondere plek in die gemeenskap.

Volgens die tradisionele Afrikabeskouing word kinders as

rykdom beskou (Nasimiyu-Wasike in Oduyoye en Kayro 1992:105). In die lig van ekonomiese agteruitgang, werkloosheid en 'n blywende identiteitskrisis in die betrokke kultuur, blyk dit dat dit die meisies beweeg om deur kinders hierdie leemte te probeer vul. Sodoende word die Tswanavrou se kulturele gebruike oorgeneem, maar om ander redes as waarvoor daar in die kulturele netwerk van die Afrikaan 'n bepaalde plek is. Die feit dat ou tradisionele waardes prysgegee is ter wille hiervan het min indruk op hulle gemaak. Nou kan daar met die meisies van die Tswanakultuur kompeteer word, meer nog, hulle is nou op gelyke voet.

Vir die mans het werkloosheid, ekonomiese onstabieliteit, en minderwaardigheid ten opsigte van die Tswanakultuur weer tot 'n identiteitskrisis gelei. Volgens Carino (Feldman 1990:118) het hierdie verskynsel ook in die Puerto-Rikaanse kultuur voorgekom waar die man se manlikheid as gevolg van werkloosheid aangetas is. Hierdie gedrag lei dan tot sedelike verval en skep ruimte vir die HI-virus om te versprei.

c. 'n Veranderde siening oor seksualiteit.

Die "seksuele revolusie" wat in die Tswanakultuur plaasgevind het, het ook 'n direkte invloed op die seksualiteit van die jong seuns en dogters van die Kgalagadi-gemeente gehad. Net soos in bogenoemde bespreking by die Tswanakultuur, het groepsdruk, vryer seksuele bewegings tussen seuns en meisies en prestige daartoe

bygedra dat tradisionele waardes nie meer gehandhaaf word nie.

d. Konflik tussen die twee kulture.

Soos reeds onder (2.1) bespreek, word vaders van 'n ander kultuur nie sommer in die Kleurlingkultuur toegelaat nie. Hieruit blyk konflik tussen die twee kulture onafwendbaar. 'n Sekere gemeentelid het so reageer toe hy hoor sy dogter het swanger geraak by 'n Tswanaman: "Ek soek nie 'n Kaffer se kind in my huis nie"!

Die dilemma wat hieruit voortspruit, is dat hierdie Tswanamans in die meeste gevalle weggewys word. Die kinders word dan deur die meisies se ouers versorg en selfs as hul eie beskou. Opsigself bring dit weer verdere ekonomiese en maatskaplike vraagstukke na vore.

Hierdie tendens gee dan eintlik vir die Tswanamans 'n "vrye hand" onder die meisies van die gemeente. Hulle weet dat hulle geen verdere verpligtinge het teenoor die kinders wat hulle sou verwek nie, dus word die meisies net gebruik vir hul eie seksuele genot.

Dit het duidelik geword in bogaande bespreking dat seksualiteit inderdaad 'n komplekse deel van elke kultuur, dus ook van die Kgalagadikultuur is. Die invloed wat beide interne sowel as eksterne faktore op die tradisionele siening van seksualiteit uitgeoefen het, kan verder duidelik waargeneem word. Hierdie faktore maak van die HIV-

dilemma 'n nog groter vraagstuk in die Kgalagadi, faktore wat nie bloot toegeskryf kan word soos Larson (1990:18) dit stel aan: "... historical urban development..." nie.

2.3.3. Die gebruik van kondome en ander voorbehoed- middels.

Die woord "kondoom" en "voorbehoedmiddel" word vanuit twee oogpunte in die gemeente beskou. Vir die ouers mense is hierdie term totaal en al vreemd, en alles wat vreemd is, wek vrees. Hulle weier eenvoudig om eers na 'n verduideliking te luister, en sê onomwonde dat die jonger geslag maar daarmee kan worstel. Schoepf (Bolton en Singer 1992:93) meen dat die volgende faktore by so 'n houding 'n rol speel:

- Huweliksmaats vertrou mekaar en sien nie die nodigheid om so 'n radikale saak te bespreek nie.
- Die gebruik van kondome word in baie gevalle verbind met prostitusie, daarom dat daar 'n stigma aan verbonde is.

Vir die jonger geslag is dit 'n meer aanvaarbare en bekende term. In die meeste skole word seksonderrig gegee. Verder bied die regering van Botswana ook werkswinkels regoor die land aan waarin die gebruik van voorbehoedmiddels onder andere aangemoedig word. Vanuit die konteks van die tradisionele "gemeentekultuur" bring dit egter 'n dilemma na vore: hierdie onderrig vind vanuit 'n tradisionele Tswana-konteks plaas.

Volgens die tradisionele Tswanasiening is die gebruik van

veral kondome taboe. Tradisie meen dat geslagsgemeenskap slegs plaasvind waar semen in die buik van die vrou gestort word; dat kondome 'n set van die Westerling is om bevolkingsgroei te stuit; dat dit die vrou sal "verstop"; 'n man sy manlikheid daardeur sal verloor, en dat dit as toormiddel gebruik kan word teen die vrugbaarheid van die man (Bernstein en Van Rooyen 1994:379-80; sien ook Mokhobo 1989:20; Earle et al 1993:742; Sankar en Karim 1991:23).

Hierdie tendens hou verskeie implikasies vir beide die gemeente as die Tswanabevolking in:

- Feldman (1990:64) voer aan dat 'n gebrek aan kultuurrelevansie juis een van die redes is waarom HIV-bekamping nie geslaagd is nie. Hier verwys hy na Westerse metodes wat nie inslag vind by ander kulture nie. Hierdie persepsie word nou verder gevoer waar daar van binne die Tswanakultuur self teen die tradisie beweeg word.

Die gebruik van kondome word dus in Botswana aangemoedig alhoewel dit strydig is met die tradisionele sienswyse. Hierdie tendens kan toegeskryf word aan die gaping tussen die meer "verwesterse" regeringsamptenare en die tradisionele persoon op die platteland. Dit blyk dus dat, alvorens hierdie voorstelle aanvaarbaar gemaak sal word, daar eers met die kulturele persepsies gehandel moet word.

- Hierdie siening kan as een van die vernaamste redes vir die verspreiding van die HI-virus beskou word. Die virus is seksueel oordraagbaar, en soos reeds in Hoofstuk 1 bespreek

is, blyk die gebruik van kondome tans een van die enigste voorkomingsmaatreëls te wees. Die effek van die Tswanamans se beskouing oor seksualiteit op die van die gemeentemeisies is ook uitgelig onder punt (2.3.3.).

Daar kan dus aangeneem word dat die meisies, in beide kulture, totaal blootgestel word aan moontlike besmetting. Die vraag kan gevra word of die meisies dan nie self kan voorsorg tref teen so 'n gevaar nie? Volgens Govender (1992:73; sien ook Sankar en Karim 1992:359) toon statistieke dat meeste meisies dit egter as die man se verantwoordelikheid beskou. Die meisie se wil om haar vrugbaarheid te bewys, 'n kind te verwek, en haar stryd om as mens in die samelewing aanvaar te word, kan ook as redes vir hierdie onwilligheid beskou word.

Die jonger mans in die gemeente het 'n groter openheid betreffende hierdie onderwerp. Hulle het in beginsel geen beswaar teen die gebruik van kondome nie, maar voer aan dat hulle nie altyd kondome beskikbaar het nie, hulle te skaam is om by die klinieke daarom te vra; hulle nie regtig geld het om sulke artikels aan te koop nie en dit bloot 'n vermorsing van geld is.

By die Kleurlingseuns wil dit egter blyk asof praktiese oortuigings eerder 'n rol speel as tradisionele oortuigings. Volgens Sankar en Karim (1992:357-359) kan die volgende faktore hierin 'n rol speel:

- Kondome is nie gereedelik by klinieke beskikbaar nie

- Wanneer mense dit werklik nodig het, is die klinieke reeds gesluit.
- Personeel by klinieke sloer as vir sulke netelige sake aangedoen word.
- Personeel is nie altyd gewillig om net kondome uit te deel nie.
- Kondome word oor die toonbank uitgedeel en dit skrik mense af omdat daar geen privaatheid is nie.

Die gebruik van kondome blyk dus op hierdie stadium nie werklik 'n betekenisvolle invloed op die voorkoming van die HI-virus in die Kgalagadi-gemeente te hê nie. Navorsing in die nabygeleë Molopo (Kau 1991:39) het ook getoon dat net ongeveer een derde van die mans wat seksueel aktief is, voorbehoedmiddels gebruik.

Die antwoord vir die bekamping van die HI-virus blyk dus nie werklik in die aanmoediging vir die gebruik van kondome te wees nie. Verder kan daar ook teologiese vraagstukke aan sodanige aanmoediging gekoppel word, vraagstukke wat in die volgende hoofstuk ter sprake sal kom.

2.3.4. Gesondheid, siekte en genesing.

Volgens Saayman en Kriel (1991:162) word die Westerse siening oor siekte en gesondheid gebaseer op die "biomediese" model. Hiervolgens is die menslike liggaam 'n biologiese meganisme waar siekte en gesondheid aan fisiese faktore gekoppel is.

Dit is hoofsaaklik hierdie biomediese siening wat in die Kgalagadi-gemeente van toepassing is. Mense skroom nie om hospitale en klinieke te besoek wanneer daar siekte in die familie is nie. Daar word ook van mediese geneesmiddels gebruik gemaak.

'n Ander vorm van die biomediese model word ook hier aangetref waar geneesmiddels uit plante, kruie, en ander natuurlike stowwe vervaardig word. Hierdie middels is tradisioneel ook deur voorgeslagte en later deur die Blanke boere self gebruik. Dit moet beklemtoon word dat hierdie gebruike nie verband hou met die van tradisionele genesers en toordokters nie.

Onderliggend is daar egter 'n aantal faktore vanuit die Tswana-beskouing wat ook druk op hierdie siening plaas.

i. Holisme in die Afrikabeskouing.

Volgens Saayman (1991:25) is die tradisionele Tswana-, soos die Afrika-siening oor genoemde onderwerp, 'n holistiese beskouing. Vanuit die kommunale gedagte volg dit dat die Afrikaan ook gesondheid, siekte en genesing binne hierdie verband beleef, soos Saayman (1991:25) dit uitlig in die volgende woorde:

A person can only be healthy within a healthy community. Such a healthy community is a community in which there exists a balance between living people, their ancestors, and their environment...

Daar moet dus harmonie tussen al die elemente in die

gemeenskap wees sodat almal gesond kan wees. Enige vorm van siekte word binne die gemeenskap gesoek, of binne die lewe van die siek persoon (Schoeman in Saayman 1991:25). Voortvloeiend uit hierdie siening besoek die sieke tradisionele genesers, en ander mediums soos toordokters en die voorvaders, vir raad om weer restitusie te verseker.

Volgens Staugard (Saayman 1992:42) is nog ongeveer 3 143 tradisionele genesers aktief in Botswana. As in ag geneem word dat maar ongeveer 339 gesondheidswerkers deur die regering aangestel is (Staugard in Saayman 1992:43), gee dit 'n aanduiding van die sukses wat die tradisionele genesers steeds het bo die "Westerse" genesers. Navorsing in Suid-Afrika (Marvic en Zokwe 1993:116) het verder bevestig dat ongeveer 80% van die Afrikane steeds tradisionele genesers besoek.

Dit skep 'n dilemma wat deur Staugard (Saayman 1992:42) as 'n "two health care systems and a cultural dilemma" beskryf word en soos volg verduidelik word:

A cultural moulding process is ongoing, but in the field of health care seeking behaviour it is still relevant to refer to a true conceptual dichotomy in the minds of some Batswana. It has been stated by a prominent intellectual Motswana that we (i.e. Batswana), when we fall ill, are like a little boy standing on top of a hill with thumb in the mouth, one leg in a black hole and the other in a white one and wondering which one to lift first. The white one represents the beaten path of traditional methods of health delivery via our traditional doctors, nurses and midwives. The black hole represents the whole unknown world in health care via hospitals and clinics with their newtype doctors and

nurses using strange tools and most of the time speaking foreign language. Every time a Motswana falls ill, he has to face the difficult dilemma of which leg to lift first: whether to go to the hospital or clinic or whether to seek help from the familiar traditional health care system.

Die spanning wat tussen die twee "bene" ontstaan het, word enersyds binne die Tswanakultuur maar andersyds ook in die gemeente ervaar, hoewel nie om dieselfde redes nie.

ii. Die invloed van spanning tussen die biomediese en holistiese beskouinge.

a. 'n Verspreiding van die HI-virus.

Die holistiese beskouing betreffende genesing hou verder 'n besondere verband met die verspreiding van die HI-virus in. Soos hierbo bespreek, word siekte toegeskryf aan elemente van binne die kultuur, hetsy 'n voorvader wat kwaad is, 'n bose gees wat op 'n persoon, of die hele gemeenskap losgelaat is, of ander elemente buite die mens se beheer. Saayman (1991:25) druk dit so uit:

The cause of sickness is therefore also not primarily to be found in some physiological or psychological breakdown of the sick individual, but in the disruption of the necessary communal balance or harmony.

Sou daar dus aan die Afrikaan verduidelik word dat die HI-virus, as gevolg van 'n eksterne faktor, nl. 'n virus, in 'n persoon se liggaam opgeneem word, na seksuele kontak met 'n draer, sou dit steeds moeilik wees om dit binne die konteks van holisme te verstaan. Saayman (1991:25) stel dit so:

... this diagnosis does not begin to

address the real African question: Who directed the virus to attack this community, and for what reason?

Gevolgtlik sal die Afrikaan steeds die oorsaak van die siekte, en ook genesing, binne die gemeenskap soek. 'n Aantal mites, met die oog op moontlike genesing van die HI-virus, het in hierdie verband ontstaan, en regoor Afrika begin versprei. Volgens Schoepf (Bolton en Singer 1992:96) kom die volgende mites na vore: om gemeenskap met 'n persoon te hê wat nie HIV-positief is nie; met 'n baie jong meisie omgang te hê; met 'n sekere aantal persone omgang te hê; deur die virus aan 'n ander persoon oor te dra.

Verder moet in ag geneem word dat, volgens die Afrikabeskouing, seksuele omgang net plaasvind wanneer die man se saad in die vrou se buik gestort word. Dit sou dus nie help om bloot eksterne voorkomingsmaatreëls soos kondome voor te stel nie, ook nie om seksuele praktyke en gewoontes skielik die skuld te gee vir die dilemma nie. Soos wat die siekte intern is, so moet die genesing ook intern wees, komende vanuit die gemeenskap.

b. Individualistiese biomediese pogings slaag nie. Volgens Butale (Botswana Daily News 6 April 1995:5), verbonde aan die "Botswana Health Department", het die gemeenskap die volgende verantwoordelikheid: "... AIDS was not a matter to be addressed by the health sector alone but a developmental issue which demands new forms of expertise, complex and holistic response of all sectors of the community".

Hierdie siening is ook volgens Saayman (1991:25) 'n rede waarom individuele pogings vanuit die Westerse medici nie daarin slaag om die dilemma die hoof te bied nie:

Isolating a sick person by putting her or him in a hospital where the treatment is fully in the hands of medical experts only, is therefore not only foreign to the African understanding, but basically also doomed to failure.

Hierdie individualisme van die Weste kan verder duidelik in die Amerikaanse hantering van die dilemma gesien word. In bv. die "Flexner-verslag" (Feldman 1990:42), word van die veronderstelling uitgegaan dat elke individu vir sy/haar eie gesondheid verantwoordelik is: "... the individual (is) responsible for his or her own health, and, in effect, of taking this responsibility away from society".

Knowles (Feldman 1990:42), die president van die Rockefeller Foundation sê verder:

... I believe that the idea of a right to health should be replaced by the idea of an individual moral obligation to preserve ones own health a public duty...

Dit blyk dus dat, betreffende die Kgalagadi-gemeente, meer mense hulself tot die Tswanagebruik wend, bloot omdat daar meer "persoonlikheid" aan verbonde is. Die gemeente is glad nie meer te vinde vir die kilheid waarmee geneeshere hulle behandel nie. Daarby beleef hulle al hoe meer dat daar saamgestaan moet word teen die "siekte", en dit verg die betrokkenheid van die hele gemeenskap.

c. Swak mediese fasiliteite.

Volgens Bernstein en Van Rooyen (1994:376) is swak mediese fasiliteite in Suid-Afrika toe te skryf aan die apartheidsisteem. In Botswana blyk dit egter die gevolg van kulturele persepsies te wees. Vanuit 'n Westerse oogpunt voldoen die fasiliteite by hospitale en klinieke ook nie aan al die vereistes nie. Daar is 'n tekort aan dokters en gevolglik word die meeste pasiënte deur mediese ordonnanse gediagnoseer en behandel. Volgens die mense word meeste van die siektes gediagnoseer as "hoë bloeddruk" of "tuberkulose".

Hierdie tendens kan dus nie soseer aan kolonialisme toegeskryf word nie, maar eerder aan die kultuur wat nog nie sisteme geskep het vir die mediese wetenskap om behoorlik geïnkultureer te wees nie. Gevolglik is daar maar weinig vertroue in die mediese wetenskap en word daar vanuit regeringskant nie werklik veel gedoen om toestande te verbeter nie.

d. Toenemende besoeke aan tradisionele genesers.

Onder bogenoemde omstandighede is dit dus nie vreemd dat die medikasie nie die gewenste uitwerking het, en siektes nie genees nie. Vir baie hoop dit om weer terug te gaan na tradisionele medisynes soos kruie, plantwortels en so meer. Ander besoek tradisionele genesers uit radeloosheid, al sou niemand dit openlik wou erken nie. Vir die Kgalagadi-gemeente lê hierdie spanning tussen die tradisionele genesers en die Westerse mediese wetenskap dus meer op 'n

praktiese vlak as kultureel.

Dit is die spanning tussen hierdie twee sienswyses wat fel in die gemeente waarneembaar is en verdere onsekerhede na vore bring. In 'n onsekere kultuur skep dit die ideale geleentheid vir mense om 'n tussenweg te probeer vind en uiteindelik hulself midde in 'n mediese krisis, die HIV-dilemma te bevind.

In die voorafgaande hoofstuk het dit duidelik geword dat sekere faktore op die Kgalagadi-gemeente ingewerk het, en steeds 'n beduidende rol daarin speel. Sosio-politieke en ekonomiese omstandighede, sowel as eksterne en interne kultuurelemente veroorsaak dat druk op die kultuur geplaas word. Hierdie druk het oor die jare heen 'n tipe identiteitskrisis binne die gemeente veroorsaak, wat onder andere tot sedelike verval aanleiding gegee het. Dit het weer, toe die tyd aangebreek het, 'n goeie teelaarde vir die verspreiding van die HI-virus geskep.

Alhoewel aandag aan bogenoemde ekonomiese en politieke faktore gegee moet word, kan nie sonder meer aangeneem word dat dit alleen die antwoord op die HIV-dilemma sal bied nie. Geskiedenis het bewys dat lande wat ekonomies en tegnologies vooruit gaan, nie noodwendig sosiale vooruitgang en stabiliteit beleef nie. In hierdie verband is die Verenigde State van Amerika, met talle antisosiale groepe, net een van baie sprekende voorbeelde. Luzbetak (1988:314) som die situasie soos volg op:

As advanced as the United States and similar nations may be technologically, their social and spiritual problems become proportionately that much more complex and overwhelming. We refer,...., to such only-too-well-known problems of delinquency, drug addiction, alcoholism, social and racial strife, crime, terrorism, wars, and the general loss of a moral sense and spiritual values.

Teen die agtergrond van bogenoemde stelling blyk dit dat 'n meer holistiese benadering in die Kgalagadikultuur gevolg moet word. Vanuit 'n teologiese oogpunt is dit juis hier waar die evangelie 'n regmatige plek in die voorkoming van die HI-virus kan kry. Waar ekonomiese vooruitgang nie die mens as wese kan vernuwe nie, is die evangelie 'n krag wat daadwerklik die mens se lewenswyse positief kan beïnvloed. Geïnkultureerde persepsies betreffende 'n bybelse moraliteit en seksualiteit kan tot in die hart van die gemeente gevestig word, en wel positief tot die voorkoming van die dilemma bydra.

Die volgende hoofstuk sal dus poog om kulturele persepsies binne die Kgalagadi-gemeente, wat betrekking het op die verspreiding van die HI-virus, op 'n geïnkultureerde wyse, vanuit 'n bybelse perspektief te herstruktureer.

HOOFSTUK 3.

3. IN DIE RIGTING VAN DIE SKEPPING VAN 'N RELEVANTE GEÏNKULTUREERDE TEOLOGIE VIR DIE K GALAGADI-GEMEENTE.

In die voorafgaande twee hoofstukke het dit duidelik geword dat daar geen kitsantwoorde vir die voorkoming van die HI-virus in die gemeente beskikbaar is nie. Daar blyk eenvoudig net te veel faktore te wees wat huidiglik op die kultuur inwerk. Wanneer dan na 'n relevante teologie vir die Kgalagadi-gemeente gekyk word, 'n teologie wat daarop gemik sal wees om die gemeente uiteindelik as geloofs-eenheid saam te snoer, sal die faktore wat in die voorafgaande hoofstukke ter sprake gekom het, in aanmerking geneem moet word.

So 'n teologie sal ook nie uitsluitlik daarop gemik kan wees om die gemeente van die HI-virus alleen te probeer vrywaar nie. Veel eerder wil dit poog om 'n lewenswyse binne die gemeente te kweek waarin elemente soortgelyk aan dié van die HI-virus, in die toekoms nie werklik 'n bedreiging sal inhou nie. Die klem lê dus op 'n spesifieke lewenswyse, 'n bepaalde "moraliteit" wat binne die gemeente geïnkultureer moet word.

Hierdie hoofstuk sal poog om elemente soos moraliteit, die gesin en gemeenskap, seksualiteit en die huwelik vanuit 'n evangeliese standpunt op 'n geïnkultureerde wyse in die gemeente te vestig.

3.1. Moraliteit.

Wanneer na die moraliteit van 'n gemeenskap, en in hierdie geval meer spesifiek die moraliteit van die Kgalagadi-gemeente, gekyk word, is dit eerstens belangrik om te bepaal wat die term "moraliteit" vir doeleindes van hierdie verhandeling beteken. Tweedens moet bepaal word wie vir hierdie "moraliteit" verantwoordelik is.

3.1.1. Die term "moraliteit" in die konteks van hierdie navorsing.

Daar word soms 'n onderskeid gemaak tussen die terme "moraliteit" en "spiritualiteit" wanneer die mens se verhouding tot 'n ander, en dan ook tot God verduidelik word. Tog, wanneer hierdie twee aspekte van naderby ondersoek word, blyk dit dieselfde beginsels voor te stel.

Roberts (1984:93) som christelike moraliteit soos volg op:

...the Christian religious morality, is concerned with more than the overt behaviour of the individual. God's revelation relates to the whole of an individual's life, the whole of his being and existence, and Christian morality, based upon that revelation, will seek so to guide and direct the individual that his whole life is, as it were, in tune with God's will, God's demands.

Volgens Roberts verwys moraliteit dus na 'n holistiese handeling. Hiervolgens impliseer dit die wyse waarop elke individu, en uiteindelik ook die gemeente volgens 'n spesifieke Godgerigte lewenswyse moet funksioneer. Die wyse waarop die mense onderling binne die kultuur of gemeente

funksioneer is nie losmaakbaar van die wyse waarop hulle in verhouding tot God lewe nie. Hierin kom een van die mees sentrale bybelse temas soos dit in die Tien Gebooie (Eksodus 20) uitgespel word, juis na vore. Dit was immers Jesus self wat in 'n samevatting van die Gebooie die volgende in Matteus 22:37-40 gesê het:

...Jy moet die Here jou God liefhê met jou hele hart, en met jou hele siel en met jou hele verstand...En die tweede, wat hiermee gelykstaan, is: Jy moet jou naaste liefhê soos jouself...

Alhoewel daar twee dimensies hierin vervat is, die een horisontaal en die ander vertikaal, impliseer dit net een spesifieke lewenswyse. Vanuit 'n christelike konteks behoort daar dus nie 'n onderskeid gemaak te word tussen die wyse waarop 'n geloofsgemeenskap funksioneer en die wyse waarop hulle in 'n geestelike verhouding tot hul God staan nie.

'n Dualistiese benadering ten opsigte van die verhouding tot God en die naaste het tot gevolg dat die mens 'n onderskeid maak tussen die sekulêre en die geestelike. Gevolglik word godsdiens vir Sondag gehou, terwyl 'n ander lewenswyse wat totaal verwyder is van wat die godsdiens-tige leringe voorhou, vir die res van die week uitgeleef word. Foley (1986) meen tereg dat daar eerder sprake van "Church all week long" moet wees.

Dit is dus 'n holistiese beskouing wat hier ter sprake kom. Dieselfde elemente van holisme blyk ook in die term

"spiritualiteit" vervat te wees. Pobee (1985:5), 'n bekende Afrikateoloog, sê die volgende oor spiritualiteit:

... spirituality is a lifestyle ...
spirituality is two dimensional... What
makes someone or something spiritual is
whether an event is geared towards the
goal of the will of God. Therefore,
whatever we may make of spirituality,
it must be seen, experienced and
expressed in holistic terms. It is in
this regard that we need to look at
spirituality in terms of pairs of
words: sacred-secular, vertical-
horizontal, intellect-emotion.

Verder meen Leech (Leean 1988:46) ook dat 'n christen-spiritualiteit gegrond moet wees in die belewing van God soos dit ervaar word deur sy volk Israel van ouds. Hierdie Godsbelewing is holisties in die sin dat Israel se ware verhouding met God ook afhanklik was van die wyse waarop hulle binne hul kultuur funksioneer het, soos Leech (Leean 1988:46) tereg opmerk:

... the essence of knowing God is
through acts of justice... Thus,
spirituality not only involves a
searching, contemplative dynamic but
also a liberating incarnational
approach.

Waar hierdie verhandeling 'n spesifieke lewenswyse by die gemeente wil inkultureer, sal dit van kardinale belang wees om dit op só 'n wyse te doen dat hulle dit fisies moet ervaar. Hierdie lewenswyse moet sodanig wees dat die gemeentelid as ewebeeld van God 'n spesifieke verantwoordelikheid teenoor die gemeenskap, en terselfdertyd ook teenoor God sal hê. Dit is juis hier waar die "sacred-secular, vertical-horizontal, intellect-emotion" soos Pobee dit hierbo stel, in verband met 'n

spesifieke moraliteit gebring kan word. Gevolglik verkies hierdie verhandeling om van die term "moraliteit" gebruik te maak.

3.1.2. Wie is verantwoordelik vir die daarstelling van moraliteit?

Wanneer hierdie vraag ondersoek word, is dit belangrik om te bepaal of die kultuur self, of ander invloede soos bv. godsdiens, die moraliteit van 'n kultuur bepaal. Daar is veral twee uiteenlopende sienswyses wat hier in oënskou geneem sal word.

i. Moraliteit ontstaan van binne die kultuur self.

Volgens Wreh-Wilson" (1994:5,125) is 'n kultuur self verantwoordelik vir moraliteit binne die Afrikagemeenskap:

The community model is... in fact, a thesis to the effect that considerations about the notion of community are more fundamental to African traditional views about ethics and morality than those of God, ancestral spirits, force and the like.

en verder dat moraliteit:

... can only be understood or explained in terms of community.

Hierdie standpunt word ook deur Menkiti (Wreh-Wilson 1994:109) en Royce (Wreh-Wilson 1994:102) gehuldig.

Wreh-Wilson (1994:133) bou sy argument rondom die siening dat geen geskrewe materiaal beskikbaar was binne die Afrikakultuur waarvolgens moraliteit oorgedra sou word nie. Daar was dus ook nie enige godsdienstige materiaal

beskikbaar waardeur die moraliteit van die bybel, en ook God aangeleer sou kon word nie. Hierdie siening word deur Gbadegesin (Wreh-Wilson 1994:133) versterk: "To say that religion is the basis of people's moral ideas and beliefs is to say that without it they could not behave in a morally responsible manner".

Verder meen Wreh-Wilson (1994:147) dat elke individu binne die gemeenskap 'n spesifieke verantwoordelikheid het om die moraliteit aan te leer en uit te leef:

... morality is viewed by African communities principally as a function of the individual person in relation to community, rather than as a function of the whole community in terms of pre-scriptions and injunctions.

ii. Godsdienst bepaal die moraliteit van 'n kultuur.

Tempels (Wreh-Wilson 1994:34), aan die ander kant, beweer dat godsdienst die moraliteit van 'n kultuur bepaal. Volgens Tempels (Wreh-Wilson 1994:34) is daar 'n "krag", nl. God, wat uiteindelik in totale beheer van die Afrikakultuur is: "God is force, possessing energy in himself, the mover of all other forces... He knows, therefore, the cause of every event".

Wanneer bogenoemde standpunte ondersoek word, wil dit blyk asof albei in 'n mate reg, tog ook verkeerd is. Eerstens blyk dit of Wreh-Wilson die rol wat godsdienst in die kultuur van die Afrikaan speel, onderskat en homself daarmee misreken. Die Afrikaan is inderdaad 'n godsdienstige wese en juis daarom speel godsdienst die

hoofrol in die bepaling van die aard van die kultuur.

Paris (1994:58) sien dit so:

In traditional African Societies, each tribal community (that is, language group) had its own myths of origins, which depicted the supreme deity as creator of the community and all of its societal structures.

Hierdie siening word verder in die volgende woorde van

Thompson (Paris 1995:58) bevestig:

Youruba kings provide the highest link between the people, the ancestors, and the gods. Their relation to the Creator is given in the praise poem 'Obo ashe ekeji orisha', 'The king, as master of ashe, becomes the second of the gods'.

Hieruit volg dat Wreh-Wilson nie werklik daarop aanspraak kan maak dat die gemeenskap die hoofrol in die bepaling van die Afrikakultuur speel nie. Alhoewel die Afrikaan 'n gemeenskapsmens is en nie maklik buite kommunaleverband sal beweeg nie, word hierdie "dryfkrag" wel deur die tradisionele godsdiens beheer. Verder is dit ook nie nodig dat 'n godsdienstige lewenswyse net deur middel van die geskrewe woord oorgedra hoef te word nie. Die volksverhale, mites, spreuke en kunswerke in die tradisionele Afrikakultuur is só ryk en só diep in die Afrikamens geïntegreer dat die gesproke woord net so dinamies tot die skepping van die kultuur kan bydra.

Verder blyk dit ook dat Wreh-Wilson te veel klem lê op die rol van die individu binne kulturele verband. Alhoewel elke individu self tot 'n besef van die kulturele waardes moet

kom, word die gedrag, en dus ook die moraliteit van die individu, wel deur die gemeenskap bepaal. Tema (Paris 1995:101) som dit soos volg op: "An African can never be regarded as a loose entity to be dealt with strictly individually...The concept of plurality and belonging to is always present,...". Daneel (1973:51) beaam ook Tema se standpunt:

...participation of the individual is not a matter of free choice determined primarily by his own religious attitudes. A socio-psychological pressure can be brought to bear on the reluctant individual by the ritual group, making participation a compelling necessity.

Die sisteem wat hiervoor verantwoordelik is, is gewis die verband wat daar tussen lewendes en afgestorwenes bestaan. Die identiteit van die Afrikaan word dus deur die tradisionele siening van voorouerverering, wat in godsdienstige denke gegrond is, bepaal. Daneel (1973:46) som dit soos volg op:

The ancestral cult plays a central role in the religion of the African. It is directly linked with traditional belief in a Supreme Being and also influencing magic practices... the mutual influence of the living and dead is so deeply rooted in African culture that it lives on even in educated African Christians.

Binne hierdie raamwerk is die individu genoop om volgens die wil van die voorvaders op te tree. Sou daar ongehoorsaamheid wees, sal die voorvaders dadelik hul misnoeë te kenne gee en optree as hulle dit nodig ag, soos Daneel (1973:48) dit stel:

If they are neglected they can kill...,
cause grief...or inflict trouble...

Sickness, death and accident are thus frequently connected with the displeasure of the ancestors. They do not destroy their relatives by direct mortal blows but they withhold their protective function and expose the family member to the powers of evil.

Daar sou dus gesê kan word dat die gemeenskap inderdaad deur die "krag" van die tradisionele godsdiens beheer word. Maar anders as wat Tempels wou te kenne gee, is hierdie krag nie van God self afkomstig nie, maar eerder vanaf die geloof in die voorvaders.

Dit blyk verder of Tempels aangeneem het dat die God van die Bybel self ten volle in die tradisionele kultuur aanwesig is. Daar sou egter ook geredeneer kan word dat God hoogstens op grond van algemene openbaring in die tradisionele Afrikakultuur teenwoordig is. Daar is inderdaad dimensies van die God van die bybel in elke kultuur, maar hierdie dimensies moet eers verder ontgin word binne elke spesifieke kultuur voordat dit uiteindelik geïnkultureer kan word. Alleen dan kan van God as 'n "krag" gepraat word wat die kulturele denke van 'n gemeenskap sal bepaal. Hierdie stelling word deur Bosch (Daneel 1989:124) se omskrywing van die kontinuïteit en diskontinuïteit tussen Jahveh en El, 'n prominente Semitiese god, bevestig.

Hierdie verhandeling gaan dus van die standpunt uit dat die Kgalagadikultuur in die breë ook deur God se algemene openbaring beïnvloed is. Die tradisionele godsdiens het egter die kultuur die sterkste beïnvloed en sodoende 'n

spesifieke moraliteit tot gevolg gehad. Hierdie moraliteit is egter nog nie deur die bybelse openbaring herskep en vernuwe nie. Gevolglik is 'n geïnkultureerde bybelse moraliteit nie in die gemeente gevorm nie.

Verder gaan hierdie verhandeling van die standpunt uit dat daar wel 'n noue verband tussen kultuur en die tradisionele godsdiens bestaan. Sonder die rol van die gemeenskap sou daar gewis nie so 'n geïntegreerde tradisie binne Afrika bestaan het nie. Aan die ander kant sou die gemeenskap geen identiteit gehad het sonder 'n goed beredeneerde sisteem nie. Daar kan dus tot die gevolgtrekking gekom word dat kultuur en godsdiens in wisselwerking moet wees om 'n Afrikamoraliteit in die Kgalagadi-gemeente daar te stel.

Die vraag ontstaan nou waar begin moet word om 'n teologie van moraliteit te inkultureer?. Hoofstuk 2 het die gebroke familielewe, skeuring tussen die ouer geslag en die jongmense en die spanning wat tussen die twee kulture voorkom, wel duidelik geïdentifiseer. Hieruit blyk dat daar tans nie 'n goed gestruktureerde sosiale basis is waardeur hierdie moraliteit binne die gemeente gevestig kan word nie. Alhoewel daar dus 'n gemeenskap is, blyk die "krag" wat tans hierdie kultuur se moraliteit bepaal, geleë te wees in 'n eksterne faktor, naamlik sosiaal-politieke en ekonomiese omstandighede (Hoofstuk 2).

Dit is uiteraard nie die ideaal waarvolgens die gemeente van binne vernuwe sal kan word nie. Daarom is dit

noodsaaklik om eerstens 'n relevante teologie van die christengesin en daarna van die gemeente self binne die gemeente te inkultureer.

3.2. Die basis waardeur inkulturasie in die Kgalagadi-gemeente kan plaasvind.

3.2.1. Die christenfamilie as basis waardeur inkulturasie moet plaasvind.

Die rol wat die kommune-opset en familielewe speel in die verspreiding van die HI-virus binne die Kgalagadi-gemeente is reeds onder punt 2.3.1. hierbo bespreek. Verder het die invloed wat sosiaal-politieke en maatskaplike faktore op die familielewe gehad het ook onder punt 2.2 na vore gekom. In die lig van hierdie faktore blyk dit dat opnuut na die familie as eenheid binne die Kgalagadi-gemeente gekyk moet word.

Volgens Timmerman (1984:53; sien ook Countryman in Nelson en Longfellow 1994:32) dateer die familie-eenheid uit die Grieks-Romeinse era waar dit nodig was vir die mense om voort te plant, en daar groot sterftes as gevolg van oorloë en ander siektes in die gemeenskap geheers het. Die omstandighede het egter in die moderne samelewing verander, en gevolglik meen Timmerman dat die familie-eenheid nie meer relevant is nie. Die plek van die vader word nou deur menseregte vervang, terwyl die gemeenskap die rol wat die familie tradisioneel gespeel het, vervang het.

Wanneer Timmerman en Countryman se stellings egter in die lig van die gevolgtrekkings waartoe in hoofstuk 2 gekom is, geëvalueer word, kan nie tot 'n vergelyk met hulle gekom word nie. Vanuit die oogpunt van 'n evangelies-christelike teologie word die gesin juis as die kern van die gemeenskap beskou, soos Foley (1986:129) dit ook tereg uitlig:

The family is the authentic ecclesial expression of God's presence in the Christian community. Families themselves intuitively realize that their faith is closely related to their family relationships.

Die familie het 'n baie belangrike deel van die Joodse tradisie uitgemaak, soveel so dat die Joodse gesin, en nie die sinagoge nie, as sentrum van die godsdienstige belewing van die Jode gesien is, soos Foley (1986:129) dit opsom: "In Jewish tradition it is the home and not the synagogue which is the center of religious life". Die belangrikheid van die familie word verder deur Pous Leo XIII (Foley 1986:130) beskryf: "The family is the first form of church on earth", en deur Pous Paulus VI (Foley 1986:130) as: "...the domestic church and the most basic cell not only of society but of the church as well" beskou.

Die familie is dus die plek waar elke ouer hul Godgegewe opvoedingstaak teenoor hul kinders moet nakom, soos wat Leckey (1987:46) dit duidelik uitlig:

Since the family is a true expression of the church, one can expect that there is ministry within the households of faith. Prayer, listening, and counselling, instruction, worship, works of mercy,...guidance and support of a child...

Leckey beskou dus die familie as 'n gemeente in die klein. Dit is dinamies, daar moet interaksie wees, en hieruit moet die Christelike lewensstyl gestalte kry en beoefen word. Die Bybelse beginsel soos neergelê in Deuteronomium 6:6 kom ook hier treffend ter sprake:

Hierdie geboorte wat ek jou vandag gegee het, moet in jou gedagtes bly. Jy moet dit inskerp by jou kinders en met hulle daaroor praat as jy by jou huis is en as jy op pad is, as jy gaan slaap en as jy opstaan.

Dit blyk dus dat 'n onbetwisbare verantwoordelikheid, eintlik 'n opdrag, aan elke ouer opgedra word om hul kinders in elke aspek van die Christelike lewe te onderrig. Verder moet die gebroke familie lewe in die gemeente weer opgebou word in die lig van die absolute sentrale posisie wat die familie binne die gemeente beklee.

Alhoewel die huidige onderwysstelsel in Botswana hierdie proses in die Kgalagadi-gemeente in 'n mate bemoeilik, is dit nie onoorwonne nie. Dit sal eerstens nodig wees dat elke kind, binne familieverband, reeds van die vroegste moontlike ouderdom aangaande hierdie Bybelse beginsels onderrig word. Tweedens moet die ouers self besef dat hul lewensstyl betreffende seksualiteit in 'n sekere mate ook dié van hul kinders sal bepaal, soos Riches (1988:14) tereg opmerk: "... parents hold the key to the responsible sexual behavior of their adolescent children". Unalov" (Barnhouse en Holmes 1976: 201) beaam Riches se mening:

We need to become conscious of how much our notion of "man" or "woman" is a reflection of our parent's persona-

lities. Failing to do so, we may find ourselves endlessly reliving the dynamics of our relationship with the parent of the opposite sex in all our adult relationships with members of the opposite sex.

Quers behoort dus baie méér verantwoordelike betrokkenheid aan die dag te lê wanneer dit by buite-egtelike verhoudings, egskeiding en hul opvoedingstaak ten opsigte van hul kinders kom.

Saam vorm die families die gemeenskap, in die geval van hierdie verhandeling, die Kgalagadi-gemeente. Die verantwoordelikhede van die gesin word nou verleng tot die verantwoordelikheid wat die gesinne onderling met mekaar, en tot die gemeenskap in die breë het betreffende die bewusmaking van 'n lewenswyse wat daarop gemik is om onder andere die verspreiding van die HI-virus te probeer voorkom.

3.2.2. Die geloofsgemeenskap as basis waardeur inkulturasie moet plaasvind.

Naas die Christenfamilie het die geloofsgemeenskap die grootste verantwoordelikheid om toe te sien dat die Bybelse beginsels uitgeleef en toegepas word. Dit is juis hier waar die gemeenskapsgerigtheid van die Kgalagadimens, wat al hoe meer gestalte in die gemeente kry, met groot vrug tot die uitvoering van bostaande taak gebruik kan word. Waar daar tradisioneel opgetree is teen oortreders van die tradisionele wette, moet die gemeente ook meer beslis optree teen diesulkes wat hul skuldig maak aan gedrag wat nie met die

van die subkultuur ooreenstem nie. Hieroor sê Schoepf (Bolton en Singer 1992:98) die volgende:

Community-based AIDS prevention is needed to develop interpersonal methods of AIDS education and risk reduction support which compliment mass media communications.

Noudat die fondament vir die daarstelling van 'n bepaalde geïnkultureerde teologie deur die familie-eenheid en die gemeente self gelê is, kan oorgegaan word tot die inkulturering van 'n relevante teologie van moraliteit vir die Kgalagadi-gemeente. Vanuit 'n evangeliese standpunt blyk dit dat die beginpunt vir 'n relevante teologie van moraliteit by die gewer van die "krag", naamlik God self moet wees (Paris 1995:58; sien ook Kant in Milne 1982:55).

In wese is hierdie "krag" meer as bloot 'n faktor wat in die kultuur inwerk. Die hele identiteit van die kultuur is in Hom gesentreer. In hierdie God van die bybel sal dus eienskappe van 'n moraliteit gevind moet word wat die riglyne vir 'n geïnkultureerde moraliteit vir die gemeente sal neerlê.

3.3. 'n Geïnkultureerde teologie van moraliteit vir die Kgalagadi-gemeente.

3.3.1. Die God van die bybel as skepper van moraliteit.

Daar blyk uiteenlopende standpunte betreffende die ware identiteit van God in Afrika te wees. Gevolglik is dit nodig om kortliks aan hierdie onderwerp aandag te skenk.

Veral vanuit die geledere van sekere Afrikateoloë, is 'n siening dat die God van die bybel homself in die god van Afrika laat identifiseer. Hiervan is onder andere uitsprake van Mbiti (1970), Idowu (1962), en Setiloane (1976) bekende voorbeelde.

Teoloë soos Daneel (1989) en Bosch (Daneel 1989) meen egter dat, alhoewel daar sekere konsepte van die bybelse God in dié van die Afrikagod bewese is, daar tog wel elemente is wat nie ooreenstem nie. Hierdie elemente dien volgens Bosch en Daneel bloot as "praeparatio evangelica" en moet vernuwe word sodat die ware Godsbegrip binne 'n spesifieke kultuur gestalte kan kry.

Alhoewel ook in die Kgalagadi-gemeente elemente van die bybelse Godskonsep betreffende moraliteit bestaan, kan die elemente nie as ten volle bybelgegrond beskou word nie. Van hierdie elemente moet verder vernuwe word. Ander wat oorgeneem is vanuit die tradisionele Tswanakultuur en die Westerse godsdienst van die Afrikaner, moet verder ontgin, herskep en uiteindelik geïnkultureer word in die gemeente.

3.3.2. Moraliteitseienskappe van God.

3.3.2.1. God is 'n heilige God. Hierdie sentrale tema word deur die boodskap van die Bybel uitgedra (Levitikus 11:44, 19:2; Jesaja 6). Godet (Milne 1982:68) som die heiligheid van God soos volg op: "Holiness is that attribute in virtue of which God makes himself the absolute standard of himself". Volgens Milne (1982:68) is hierdie eienskap:

...the basis of all moral distinctions. Good is what God wills; evil is what resist and contradicts his will, and hence his nature...he is utterly pure and perfect, without any sin or evil; his very being is the outshining and outpouring of purity, truth, righteousness, justice, goodness, and every moral perfection.

3.3.2.2. In sy heiligheid is hy ook 'n God van liefde, soos Milne (1982:70) opmerk:"...the holiness of God is the basis and source of all good; in this way it can be seen as the necessary presupposition of his love". God se heiligheid en liefde kom juis in Jesus tot openbaring. Heiligheid omdat Jesus sonder sonde is, en liefde omdat God Jesus vir die mensdom laat sterf het.

3.3.2.3. Beide hierdie eienskappe van liefde en heiligheid kom tot uiting in seksualiteit as deel van God se wese. Dit is veral in die Ou Testamentiese boek Hosea waarin God homself laat vergelyk met 'n man (Hosea) wat telkemale deur sy vrou (die volk Israel) verlaat word vir die "seksuele" genot van die naburige manne (buurvolke). Tog wil God vir sy volk, en ook vir die gemeente daardeur wys dat die seksuele nie bloot daar is vir misbruik nie. Inteendeel, net soos God jaloers is op sy volk se absolute getrouheid, net so kom die beginsel van heiligheid en liefde ook binne seksuele verband na vore.

Wanneer die aanwesigheid van bogencemde eienskappe van God in die gemeente getoets word, blyk dit dat daar wel in breë trekke 'n bybelse idee van God gevestig is. Tog wil dit

voorkom of veral die konsep: " 'n God van liefde" oorbeklemtoon word, terwyl die heiligheidseienskap van God hierdeur oorskadu word.

Milne (1982:67) stel die probleem wat hieruit voortspruit soos volg: "Others overstress God's love, turning him into an indulgent, sentimental figure, devoid of moral strength". Hierdie tendens blyk duidelik in die gemeente se benaming van God as "Oupa-liefie". Dit is veral die "oupa" beeld wat die indruk van 'n goeie ou man skep in wie daar niks meer as net goedheid te vinde is nie. Die gevolg is dat die gemeente nie behoorlik perspektief het oor hoe 'n God van liefde ook heilig en waardig kan wees nie.

Vanuit 'n christelike oogpunt sal dit moeilik, feitlik onmoontlik wees om dus enige begrip van moraliteit by die gemeente tuis te bring alvorens nie 'n begrip van God as 'n heilige God geskep is nie. Hierdeur moet die gemeenskap dan kan identifiseer met 'n God wat in sy liefde ook heilig is. Dit moet die gemeente beweeg om binne 'n bepaalde morele gedragskode ook seksueel te kan funksioneer.

3.4. 'n Relevante teologie van seksualiteit.

In Hoofstuk 2 het dit duidelik geword dat een van die mees basiese behoeftes van die mens, naamlik seksuele behoeftes, 'n groot rol speel, indien nie die grootste nie, in die HIV-dilemma. Die mens se seksuele behoeftes word deur Mace (1970:5) soos volg gesien: "Sexual need is one of the great universals of human experience", terwyl 'n teologiese

geskrif, "Personae humanae" (Demkovick 1991:171), hierdie tendens soos volg uitgelig het: "The human person... is so profoundly affected by sexuality that it must be considered one of the principle formative influences on the life of a man or a woman".

Die wyse waarop die HIV-dilemma tans besig is om die hele Kgalagadigemeenskap met vrees te oorval, is sprekend van die effek wat seksuele gedrag op die gemeente het. Juis omdat seksualiteit so sentraal tot die menslike wese is, en 'n direkte rol by die HIV-dilemma speel, moet hierdie aspek ook vanuit 'n teologiese oogpunt ondersoek word.

Wanneer die term seksualiteit egter vanuit 'n teologiese oogpunt ondersoek word, is daar wyd uiteenlopende standpunte. Aan die een kant is daar 'n tradisionele siening wat deur veral meer evangelies-konserwatiewe kringe gehandhaaf word, aan die ander kant diesulkes wat die mens al meer vryer seksuele ruimte wil gee.

3.4.1. 'n Evangelies-konserwatiewe standpunt.

Marcum (1991:118) som hierdie standpunt kortliks soos volg op:

Nonmarital sexual activities... were strongly opposed. Sexual intercourse was to be reserved for marriage... The only outlet for one's sexual appetite was found within marriage... even within marriage selfcontrol is advised, and also that the sexual needs of both husband and wife are recognized...

Die tradisionele siening is deur die eeue heen as die

ideaal vir die christelike kerk gestel en word steeds deur die meerderheid evangeliese teoloë gehuldig (Collins 1988:247ff). Verder meen Heyward (Nelson en Longfellow 1994:12) dat die christelike siening betreffende seksualiteit hoofsaaklik vanuit 'n Westerse perspektief gestel is:

... the Christian church has been the chief architect of an attitude toward sexuality during the last seventeen hundred years of European and Euroamerican history - an obsessive, proscriptive attitude, in contrast to how large numbers of people, christians and others, actually have lived their lives as sexual persons.

Dit blyk verder uit bogenoemde aanhaling dat min mense, christene sowel as nie-christene, volgens hierdie ideaal leef of daarby kan bly leef. Hieroor sê Marcum (1991:117), wat 'n studie onder 'n tradisioneel protestantse denominasie gedoen het, die volgende:"..., and research in recent decades has found a negative relation between religious upbringing and engagement in premarital sexual intercourse".

Ook in Afrika, en meer spesifiek die Kgalagadi-gemeente, word hierdie tendens duidelik opgemerk. Die amptelike lering van die Nederduits Gereformeerde kerk in Botswana betreffende seksuele aktiwiteite, verbied ook enige buitehuwelikse seks. Sodra 'n lidmaat oortree word hy/sy outomaties onder tug geplaas vir 'n tydperk. Die persoon moet self aansoek doen om weer aan die normale voorregte soos doop en nagmaal in die gemeente te deel.

Alhoewel hierdie beginsel oor dekades toegepas word, het dit feitlik geen noemenswaardige invloed op die huidige generasie nie. Inteendeel, gemeet aan die aantal swangerskappe onder die jonger meisies, blyk dit asof die kerk nie werklik daarin geslaag het om hierdie tendens te onderdruk of te ontmoedig nie.

Die gevolg is dat die geloofsgemeenskap eintlik volgens dubbele standaarde lewe. Aan die een kant word die ideaal van seksuele reinheid in die kerk voorgehou, terwyl voorhuwelikse seks vir die gemeente aan die ander kant sosiaal aanvaarbaar is en openlik beoefen word. In die konteks van die Kgalagadi-gemeente bring hierdie twee teenstrydighede dus 'n spanning mee. Timmerman (1984:15) bevestig hierdie tendens wanneer hy meen dat 'n gemeenskap voorgee dat hulle volgens die "kerklike" standaard lewe, alhoewel hulle eintlik hulle eie standaard daargestel het.

Hierdie dubbele standaarde het vërreikende gevolge vir die geloofsgemeenskap. Die man word gewoonlik as een gesien wat seksueel mag eksperimenteer terwyl die meisie, sodra sy in sodanige praktyke begin deel, as 'n prostituut of sedelose afgeskryf word. Marcum (1991:117) het tot die volgende gevolgtrekking gekom: "Under the double standard, premarital sexual intercourse was permitted, even encouraged, for men, but strongly discouraged for women".

In Hoofstuk 2 is die wyse waarop die meisies van die gemeente deur die mans soms skaamteloos misbruik word,

uitgelig. Om hierdie tendens bloot aan "kultuurpraktyke" toe te skryf, sal baie simplisties gestel wees. Die wyse waarop die Tswanamans die gemeentemeisies gebruik om seksueel mee te eksperimenteer, terwyl meisies van hul eie kultuur met baie groter respek behandel word, blyk 'n duidelike bewys te wees dat dieselfde dubbele standaarde ook onder die mans in die Kgalagadi aangetref word.

Cahill (Nelson en Longfellow 1994:11) meen verder dat die seksuele as 'n mate van mag of krag ervaar word, veral deur die manlike geslag. Die gevolg hiervan is, volgens Timmerman (1984:50), 'n gemeenskap wat seksueel deur die manlike geslag oorheers word:

...human sexuality...is much more than personal. It is part of a social system that has untill now been male dominated. Its meaning... has been confused by domination and submission, by exploitation and manipulation, and by the quest of some for control over others.

Dit blyk ook dieselfde "krag" te wees wat binne die gemeente ervaar word, 'n krag wat die vrou degradeer tot op die vlak waar sy haar identiteit deur middel van 'n misbruikte seksualiteit wil probeer bewys (Hoofstuk 2).

In die lig van bostaande bespreking blyk dit dus dat die ideaal van die "evangeliese redenasie" nie werklik daarin kon slaag om die Kgalagadi-gemeente tot seksuele heelheid te bring nie. Vervolgens sal 'n meer moderne siening oor seksualiteit kortliks ondersoek word.

3.4.2. 'n Meer moderne standpunt.

Aan die ander kant beweeg 'n groep teoloë heeltemal weg van bogenoemde siening en word baie meer ruimte vir die mens se seksuele aktiwiteite gelaat. Cahill (1985), Blenkinshopp (1969), Timmerman (1984) en Nelson (1994) gaan almal van die standpunt uit dat die bybel vanuit 'n bepaalde konteks evalueer moet word, dat teksgedeeltes betreffende seksuele aspekte net binne die raamwerk van die bepaalde konteks waarin dit geskryf is van toepassing is, en dat elke tydvak self 'n relevante sosiaal aanvaarbare seksualiteit daar stel. Hierdie teoloë meen dan dat buitehuwelikse seks, en homoseksuele praktyke vandag, in die lig van die feit dat dit sosiaal meer aanvaarbaar is, ook teologies regverdigbaar is.

Fuchs (1983:31) het hierdie standpunt soos volg opgesom:

Thus, the modern stance of sexual freedom certainly does carry an aspect of social control: it corresponds only too well to the needs of our technical and objectifying society, but it also bespeaks the nostalgia and even the hope of a relationship between people that is not functional, of a larger space given to desire and its inventions, a need for the freedom in the acknowledged vulnerability of bodies...

Volgens hierdie siening blyk 'n meer toegewende houding jeens voorhuwelikse seksuele praktyke voorgehou te word.

Waar dit wil voorkom of die ideaal van die evangelies-konserwatiewe standpunt nie werklik in die gemeente "haalbaar" is nie, grens die tweede siening weer baie na 'n

bloot mensgerigte benadering. Die blote feit dat voorhuwelikse seks binne die gemeente beoefen word, beteken nie noodwendig dat dit die beste en mees voordeligste is nie. Die effek wat die HI-virus en ander seksueel oordraagbare siektes het op die gemeente, die wyse waarop die vrou steeds deur die man misbruik word en die gemeente steeds afgebreek word in die lig van brutale pornografie en kindermolestering, bevraagteken beslis hierdie "vryer" seksuele siening.

Verder het hierdie vryer seksualiteit ook tot gevolg dat mense dit nie meer as iets privaat en heilig beskou nie. Aan die een kant bring dit die mens tog tot 'n besef dat seksualiteit nie iets is wat amper soos 'n melaatsheid beskou moet word nie. In die vroeë christelike kerk het 'n persepsie ontstaan dat seks oorbodig en selfs sondig is. Gevolglik het kerklikes begin glo dat seksuele onthouding hul meer "geestelik" sou maak, en hulself tot 'n lewe van seksuele onthouding geroep. Dit het tot 'n persepsie by die gewone lidmaat gelei dat as hy/sy heilig wil wees, daar ook seksuele onthouding moet wees. Alhoewel hierdie tendens nie meer so sterk, in veral protestantse kerke, voorkom nie, blyk daar steeds 'n stigma rondom die menslike seksualiteit te wees. Dit bring mee dat weinig betreffende seksuele onderrig in die gesin, maar ook in die christelike kerk, gedoen is.

Tog word seksualiteit aan die ander kant nou gedegradeer tot 'n sekulêre onderwerp waar die mens se mees intieme

geheime in die openbaar beskikbaar is. 'n Man wat aan kindermolestering skuldig bevind is (Marcum 1991:120), het oor die publieke beskikbaarheid van seksuele materiaal die volgende gesê:

[newspapers have] played up everything on the note of sex appeal and encouraged the theaters and the movies to go the limit in pandering to sexualism... The schools are teaching the children that right and wrong depend on popular opinion, and that individualism and self-expression are the desirable things; suppression of desire is dangerous. The magazines base their sales upon the display of the female form, with no limitations...

Marcum (1991:120) kom tereg tot die volgende gevolgtrekking: "...increased openness toward sexuality has led to increased immorality". Die gemeente in die Kgalagadi word ook in 'n sekere mate blootgestel aan hierdie elemente en dit dra gewis daartoe by dat seks al hoe meer as 'n kommersiële middel beskou word.

Wanneer dan na 'n relevante teologie vir die Kgalagadi-gemeente gekyk word, wil dit voorkom asof na 'n antwoord tussen bogenoemde twee standpunte gesoek moet word. So 'n teologie sal enersyds nie die soms wettiese uitsprake van die konserwatiewe siening in geheel aanvaar nie, en andersyds ook nie altyd saamstem met die soms vryer seksuele standpunte nie. In die daarstelling van so 'n teologie sal die "kern-en-vlees" beginsel van veral Kraft (1979) hier ter sprake kom.

Volgens Kraft is daar sekere elemente in die bybel wat

universeel is. Hierdie elemente, die "kern", moet losgemaak word van die kulturele bande, die "vlees", waarin dit geskryf is, en die beginsel moet in die skrywe van 'n relevante teologie toegepas word. Netso moet dieselfde beginsel in die Kgalagadi-gemeente gebruik word. 'n Relevante teologie van seksualiteit vir die Kgalagadi-gemeente behoort rondom die volgende beginsels gebou te word:

3.4.3. In die rigting van 'n relevante teologie van seksualiteit vir die Kgalagadi-gemeente.

i. Die mens as ewebeeld van God.

Dit is belangrik vir die gemeentelid om te weet dat hy/sy deur God self geskape is. Volgens Pittenger (1975:122) kan die mens soos volg gesien word:

Human beings are dependent creatures, who neither can explain themselves nor exist by and for themselves: they are children of God and apart from the dependence they are nothing. Human beings are no finished products, completely "made"; they are becoming human out of given materials which they inherit and use, by decision in the present and with a goal or end...which is precisely their coming to be fully human.

Uit bostaande definisie blyk die besef dat die mens nie maar bloot op aarde is nie. Daar is 'n groter Krag wat daarvoor sorg dat elkeen met 'n bepaalde doel, ook 'n seksuele doel, hier geplaas is. Vir die gemeentelid, wat soms as 'n "derdeklas-burger" van die land gesien word, kan in hierdie feit bekragtiging gevind word. Voor God is elkeen 'n eerste klas-burger. Hierdeur kom nie net 'n groter selfvertroue en selfrespek by elke lidmaat na vore nie,

maar kom ook 'n besef dat God die mens as unieke wese geskape het, alhoewel hierdie wese nog nie volmaaktheid bereik het nie.

ii. Die mens as seksuele wese.

Die mens as ewebeeld van God is verder as 'n seksuele wese geskape. Die mens se seksualiteit moet dus altyd onder die heerskappy van God wees, soos 'n sekere konferensie van die Metodistekerk in 1972 (Clemons 1974:425) beaam het: "... we recognize that sexuality is a good gift of God...". God het man en vrou geskape, elkeen met unieke maar tog ook samebindende eienskappe. Man en vrou vul mekaar aan, daarom het God dit so gewil dat die een by die ander inpas en heelheid by albei kan intree.

Heelheid is nodig as gevolg van die invloed wat die sondeval op beide man en vrou gehad het. Soos Van Leeuwen (Nelson en Longfellow 1994:124) dit tereg stel: "... the fall has turned gender relations completely sour, negative or evil". Die mens se seksualiteit moet inherent in geloof in God gevind word, en God moet toelaat word om daardie heelheid te bring. Hieroor sê Timmerman (Nelson en Longfellow 1994:97) die volgende: "The optimum relationship for men and women in any cultural epoch must be that which keeps them open to God's healing and saving entry into their lives."

Vir die gemeentelid kan dus ook nou heelheid of genesing gevind word in die feit dat elkeen 'n unieke seksuele wese

is. Hierdeur bly seksualiteit nie meer iets wat gebruik moet word om status in die gemeenskap te verkry nie. Veel eerder kan die mens nou as seksuele wesens hul identiteit in God behou. Verder kan die gemeente verlos word van die gedagte dat gesprekke betreffende seksualiteit sonde is, dat dit taboe is.

iii. Man en vrou as seksuele wesens.

Volgens Crabb (1991:121) het die Here man en vrou as afsonderlike menslike wesens geskape: "God created us with distinctly sexual bodies designed to pleurably and productively fit together". Ware manlikheid kom tot uiting in die wyse waarop die man die vrou toelaat om haarself in hom te vind, net soos Christus die kerk toelaat om in Hom 'n eie identiteit te verkry (Efesiërs 5:21-30). Crabb (1991:143) som manlikheid soos volg op:

Maleness has something to do with the sense of completion that a man gets from strongly moving into his world with an enjoyed commitment...to a female companion. Single men can live with an awareness of their capacity to move toward a woman and a willingness to do so as circumstances permit. They therefore can fully experience themselves as men.

Die vrou, aan die ander kant, ontdek haarself eers wanneer sy toelaat dat die man haar verryk. Die vrou se seksualiteit is nie gebou rondom 'n teorie om bloot seksueel toe te gee, of kinders te verwek, of as ondergeskikte van die man te leef nie. Veel eerder kom haar seksualiteit tot volmaaktheid wanneer sy in Christus vrygemaak word van die effek wat die sondeval op die vrou

gehad het. Hier gaan dit dus nie meer oor 'n slaafse toegee aan die man om haar seksueel te misbruik nie, maar om haar seksualiteit met oorgawe uit te leef. Crabb (1991:145) sien dit so:

Femaleness may include a capacity for bonding to a man to encourage him with the support of one who values and respects him, who invites him into relationship with her, and who enjoys being enjoyed by him.

Hierdie siening rakende seksualiteit bevry die vrou van die Kgalagadi-gemeente van die mag wat die man tradisioneel oor haar gehad het. Haar menswaardigheid word verder gebou rondom die feit dat sy in Christus 'n unieke seksuele wese is, en in samewerking met die man hierdie doel verwesenlik. Opsigself gee dit die vrou meer selfvertroue en hoef sy nie meer as 'n tweedeklas mens te leef nie. Timmerman (1984:91) meen dat alleen wanneer dit gebeur, die vrou nie meer deur die man as 'n prostituut gesien sal word, as speelding gebruik of magteloos aan hom gebonde sal wees nie. Die menswaardigheid van die vrou sal dadelik 'n meer positiewe beeld in die gemeenskap kry, en sy hoef dus nie meer haar status met seksuele gunste te koop nie.

iv. God se plan met seksualiteit.

Die doel van God se plan met die menslike seksualiteit is duidelik in die woorde van Pittenger (1975:126):

God made us sexual, physically and physiologically speaking, so that he might also - and as his chief purpose in creating us - make us capable of openness, sharing, and concern, and hence of loving one another as God himself who is Love. In that case, our human sexuality is both a secular fact

about us,... and also a divinely implanted and divinely based fact, even a sacred fact about us.

Uit Pittenger se definisie blyk dat die mens se seksualiteit nie op dieselfde vlak as dié van 'n dier beskou kan word nie, met ander woorde, dat dit bloot vir voortplanting gebruik moet word nie. Die feit dat emosie by die seksualiteit van die mens 'n rol speel, is voldoende rede om menslike seksualiteit op 'n ander vlak te plaas as by diere. Hieroor sê Dominian (Nelson en Longfellow 1994:266) die volgende:

Sexual intercourse is an intimate encounter of bodies in which the genitals play a pertinent part but at the same time the act involves whole persons. When persons meet in such intimacy they give messages to each other. Sexual intercourse is a specific act which occurs whithin the context of a continuous relationship.

Seksualiteit is dus nie net 'n fisiese handeling nie, maar omvat die wese van die mens in geheel. Word daar egter na die tradisionele siening in Hoofstuk 2 gekyk, wil dit voorkom asof daar in meeste gevalle eerder van 'n erotiese verhouding, wat baie kortstondig is, sprake is. Daarby is dit meestal net die man wat "vervulling" vind, al is dit bloot 'n fisiese vervulling. Die vrou, aan die ander kant, bly in die meeste gevalle steeds soekend. Dit blyk dus nodig te wees dat beide man en vrou hul seksuele identiteit in terme van bostaande bybelse siening herdefinieër.

Die evangelie spreek hier dus die seksualiteit binne die "tradisionele" kultuur aan. Die "kern", naamlik dat elke

man en vrou eerder hul seksualiteit in die religieuse vervolmaak, is universeel vir elke kultuur. Hierdie kern moet nou verder opgebou word totdat elke man en vrou in die gemeente hierdie ideaal sal wil nastreef.

v. Is daar plek vir buitehuwelikse seks in 'n bybelse seksualiteit?

Die etiese vraagstuk oor buitehuwelikse seks binne die gemeente kom hier onomwonde ter sprake. In die lig van gegewens uit Hoofstuk 1 betreffende 'n wêreldwye seksuele revolusie, is dit vandag nie meer vreemd vir selfs tieners om in seksuele omgang betrokke te wees nie. Verder blyk dit uit bogenoemde bespreking dat die tradisionele siening van "onthouding tot na die huwelik" nie werklik in die moderne samelewing inslag vind nie.

Dit sou ook onvanpas wees om enige buitehuwelikse seksuele aktiwiteite met die teenwoordigheid van die HI-virus te probeer ontmoedig. Gebeur dit word die gevolg, en nie die oorsaak van die vraagstuk nie aangeraak. Juis daarom is dit ook nie effektief om bloot die gebruik van kondome aan te moedig of seksmaats te probeer beperk ten einde besmetting te probeer voorkom nie.

Volgens Timmerman is die tradisionele standpunt rakende buitehuwelikse seks beïnvloed deur historiese faktore wat die toepassing daarvan op die moderne kerk onvanpas maak. Verder meen Timmerman (1984:81) dat: "... there simply is no authorotative and systematical Scriptural treatment of

human sexuality", en hy kom dan tot die slotsom dat buitehuwelikse seks wel vir die christen aanvaarbaar gemaak behoort te word.

Pittenger (1975:124), aan die ander kant, meen dat seksualiteit binne die konteks van 'n monogamiese heteroseksuele huwelik gestalte kry:" ... it is the union of two lives in a caring relationship, with the production of children as by-product", en verder:

... the physical acts of intercourse are both the outward expression of the inclusive relationship and also the means by which that relationship is deepened and enriched. The procreation of children takes place in this context and hence there is established a little cell of shared love between husband and wife, but overflowing into the care and nurture of children.

Hieruit wil dit blyk dat die seksuele handeling nie bedoel is bloot vir die erotiese genot daaraan verbonde nie, maar wel ook 'n bepaalde plek in die verhouding tussen twee mense inneem. Om seksueel te verkeer bloot ter wille van 'n erotiese gevoel, sou dus misbruik maak van iets wat God spesifiek in 'n besondere verhouding tussen man en vrou ingestel het. Collins (1988:249) sien dit soos volg:

When it deviates from God's perfect plans for human beings, sex is destructive. It destroys intimacy and communication, is self-centered, and often expresses a desire to manipulate, control, or hurt another person.

Dit wil dus lyk asof Timmerman nie werklik besin het oor die uitwerking wat buitehuwelikse seks op die mens en die gemeenskap in die breë het nie. Selfs al sou die bybel swyg

oor hierdie aangeleentheid, is daar genoeg getuienis vanuit die gemeenskap om enige buitewelike seksuele gedrag ten sterkste te ontmoedig.

Die uitwerking wat buitewelike seks binne die Kgalagadi-gemeente het, het wel duidelik in Hoofstuk 2 op die voorgrond getree. Daarom kan nie tot 'n ander gevolgtrekking gekom word as dat hierdie gebruik ten sterkste ontmoedig moet word nie. Dit is juis hierdie gebruik wat God se plan met seksualiteit verbuig tot 'n kommersiële gebruiksartikel. Daar is geen meewerking tot heelheid tussen man en vrou nie, en sodoende bly veral die vrou steeds die verbruiksartikel.

Vanuit bogenoemde bespreking kom die vraag dan nou onomwonde na vore of 'n onvoldoende beskouing betreffende seksualiteit binne die gemeente nie ook gestalte kry binne die huwelik self nie. Dit het in hoofstuk 1 duidelik geword dat poligamie onder andere ook 'n beduidende rol speel in die verspreiding van die HI-virus in Afrika. Die gemeente word volgens Hoofstuk 2 al hoe meer deur die tradisies van die Tswanakultuur beïnvloed. Wanneer 'n huwelik tussen 'n gemeentelid en 'n persoon vanuit die Tswanakultuur ter sprake kom, kan poligamie dan gewis ook binne die gemeentekultuur geïntegreer word, veral omdat dit vanuit die Tswanakultuur sosiaal aanvaarbaar is.

Aangesien monogamie egter as die tradisionele lering van die Nederduits Gereformeerde kerk in Botswana voorgehou

word, en dit ook deur die vorige generasie as norm beskou is, kan bogenoemde tendens verdere konflik binne die gemeente meebring. Vervolgens sal die invloed wat beide poligamiese as monogamiese huwelike op die gemeente kan hê, gesien in die lig van HIV-verspreiding en die vorming van 'n basis waarop inkulturasie doeltreffend kan plaasvind, ondersoek word.

3.5. In die rigting van 'n relevante teologie van die huwelik vir die Kgalagadi-gemeente.

3.5.1. Die plek van poligamie in 'n geïnkultureerde teologie van die huwelik.

Poligamie is sekerlik een van die groot vraagstukke waarmee die christelike kerk in Afrika oor die jare heen geworstel het. Kiwovele (1969:7) maak tereg die volgende opmerking: "The subject of polygamy is not new to either Africans or to all those involved in the missionary enterprise in our beloved continent".

Poligamie word kortliks so vanuit 'n tradisioneel Afrikakulturele konteks geregverdig (Mann 1989:12-21):

- 'n poligamiese huwelik word volgens tradisie as 'n wettige kontrak tussen twee partye beskou.
- dit bied sekuriteit aan die vrou en kinders.
- prostitusie kan hierdeur voorkom word.
- die man as hoof kry aansien en respek in die gemeenskap.
- dit voorkom dat onvrugbare vroue uitgewerp word.
- dit verseker 'n sisteem waarin daar altyd na die ouers

omgesien sal kan word.

Vanuit die oogpunt van meeste Afrikateoloë (Mann 1989:12-21; Buthelezi 1969:59-70; Kiwovele 1969:7-25) word poligamie net so aanvaarbaar in Afrika beskou as wat 'n monogamiese huwelik in die Weste gesien word. Hierdie teoloë ondersteun almal die standpunt dat poligamie 'n geïntegreerde deel van die Afrikakultuur is en nie deur die leringe van die Westerse teologie verander sal kan word nie. Mann bou haar teorie onder andere rondom die feit dat op talle plekke, veral in die Ou Testament, melding van poligamiese verhoudings gemaak word, bv. Lameg (Gen.4:19) en Abraham (Gen.16) (1989:15).

Kiwovele (1969:7) beaam hierdie argument en meen dat die bybel hierdie saak nie vanuit een perspektief stel nie:

The problem seems to be made more serious partly by the fact that the church-accepted holy book, the Bible, contradicts itself with regard to this problem... The people of God in the Old Testament who were polygamists were not excluded from the membership of the community of the people of God.

Dit is wel waar dat die Ou Testament melding maak van poligamiese huwelike. Tog blyk dit asof dit nie die norm was in die Ou Testamentiese Joodse kultuur nie. Wanneer verder gekyk word na die probleme wat poligamiese huwelike tussen die onderskeie partye ondervind het, moet 'n groot vraagteken daaroor geplaas word.

Die verhaal van Hagar en Ismael in Genesis 21 spreek

boekdele van probleme wat in poligamiese huwelikke ondervind kan word. In hierdie verhaal kon die wettige vrou van Abraham, Sara, nie kinders verwek nie. Uiteindelik het hulle ooreengekom om 'n kind vir Abraham deur die slavin, Hagar, te laat verwek. Toe Sara uiteindelik self ook 'n kind aan Abraham gee, word sy jaloers en verdryf die slavin en haar seun. Die onreg wat Hagar en Ismael aangedoen is om deur Sara weggestuur te word, is maar 'n enkele voorbeeld van die wyse waarop die byvrou geen bestaansreg gehad het in so 'n huwelik nie.

Hierdie navorsing gaan dus van die standpunt uit dat hierdie gebruik in die Ou Testament beoefen was nog voor die God van Israel in die kultuur begin deurwerk het. Namate die Woord die kultuur vernuwe en herskep het, het hierdie gebruik al hoe meer op die agtergrond geskuif. Daarom, wanneer die Nuwe Testamentiese tyd aanbreek, blyk dit asof hierdie gebruik feitlik uitgesterf het. Kraft (1979:346) bevestig hierdie argument:

... by New Testament times the custom was disapproved and very seldom practiced within Hebrew culture. Over a period of several centuries the Hebrew people had developed culturally appropriate alternative forms to fulfil the functions decreasingly served by polygamy.

Verder is dit insiggewend dat veral vanuit die kringe van vroulike Afrikateoloë tans heftig teen poligamie gereageer word. So meen Nasimiyu-Wasike (Uduyoye en Kayoro 1992:104) dat:

The feminist interpretation of polygamy

differs from a man's interpretation. The system exploits women for the benefit of men...the women are servers and maintainers of the system that continues to relegate them to inferior status in society.

Oduyoye, Kanyoro, Bahemuka en Fanusie (Oduyoye en Kanyoro 1992:104) kom verder almal tot die gevolgtrekking dat die man alleen voordeel uit 'n poligamiese sisteem trek, dat die vrou feitlik geen identiteit van haar eie het nie, en dat die vrou meestal seksueel misbruik word.

'n Sekere vrou binne 'n poligamiese huwelik beskryf haar wedervaringe soos volg (Oduyoye en Kanyoro 1992:113):

I am not ill: I am only the victim of witchcraft meant for my death. My husband's co-wives and lovers are to blame for it... my husband had no sex with me since when I was in my first month of pregnancy.

Hoofstuk 2 het die effek wat sosiale en maatskaplike onderdrukking op die identiteit van die vrou in die gemeente gehad het, duidelik na vore gebring. Enige vorm van poligamie sal hierdie tendens dus net verder versterk. Dit wil dus voorkom of poligamie nie meer werklik inslag vind by vroue in Afrika nie. Verder blyk dit dat immoraliteit beoefen word in die naam van poligamie, soos Mokhobo (1989:21) dit tereg beskryf:

The promiscuous young African enjoys his emancipation from the sexual taboos of yore. Besides, society tacitly accepts the results of so-called sexual looseness and rather uses the traditional extended family system to contain illegitimacy... in the adult mind polygamy is grudgingly only refrained from and replaced with

implicit approval of multiple extra marital relations...

Die effek van 'n persoon wat HIV-positief is binne so 'n huwelik, veral as daar nie absolute getrouheid is nie, is ook reeds uitgelig. Saayman (Saayman en Kriel 1991:165) meen wel dat poligamie beoefen kan word indien al die betrokke partye in so huwelik ten volle getrou aan mekaar bly. Daar is egter geen sekuriteit dat dit wel sal gebeur nie. Natuurlik is daar ook binne 'n monogamiese huwelik geen sekuriteit dat man en vrou getrou aan mekaar sal bly nie. Tog, indien besmetting by een van die partye binne 'n monogamiese huwelik voorkom, word verspreiding hoogstens tot een of twee persone beperk.

Dit het reeds duidelik geword in (3.2.5) dat God beide man en vrou as seksuele wesens geskape het en heelheid alleen met die samewerking van albei partye bereik kan word. In die lig hiervan wil dit blyk asof poligamie afbrekend tot hierdie ideaal na heelheid werk. Verder wil dit voorkom of poligamie nie meer 'n wesenlike deel van die Tswanakultuur uitmaak nie, net soos Mokhobo dieselfde tendens hierbo uitlig.

Alhoewel monogamie deur die christelike kerk aan die gemeente voorgehou is, is dit hoofsaaklik vanuit 'n Westerse perspektief gestel. Gevolglik kan daar nie werklik 'n verstaan wees van waarom hierdie norm as die bybelse ideaal voorgehou word nie. Dit is dus noodsaaklik dat 'n relevante teologie betreffende die huwelik daarop ingestel

moet wees om monogamie op 'n geïnkultureerde wyse in die gemeente te laat gestalte kry. Hierin moet ook 'n verstaan van die sin van 'n monogamiese huwelik opgesluit wees.

3.5.2. Die plek van monogamie in 'n relevante teologie van die huwelik.

Die monogamiese huwelik, net soos die poligamiese huwelik, word al hoe meer deur die moderne mens op die agtergrond geskuif. Hieroor sê Haughton (Barnhouse en Holmes 1976:217) die volgende:

The institution of marriage is in a difficult situation, because in the West the old culture is visibly crumbling, and people no longer easily take for granted the institutions as created and maintained. The moral consent which makes a way of life generally acceptable has gone, or is under such stress that it cannot longer survive. The ideals of fidelity, virginity before marriage, and close family bonds grew to their peak...Many sincere Christians now question... whether the ideals are worth anything positive at all.

En tog, binne die Afrikatradisie het die huwelik 'n baie belangrike rol in die gemeenskap te vervul, soos Mbiti (Paris 1995:84) dit uitlig:

... marriage is the focus of existence. It is the point where all the members of a given community meet: the departed, the living, and those yet to be born. All the dimensions in time meet here... marriage is a deity, a requirement from the corporate society, and a rhythm of life in which everyone must participate.

In sowel Afrika as die Weste wil dit dus blyk asof die sakrament van die huwelik, hetsy dit poligamies of

monogamies is, al hoe meer nagelaat word. Die effek wat dit op die gemeente en uiteindelik ook op die hele HIV-dilemma het, het reeds in Hoofstuk 2 na vore gekom. Daarom moet die bewusmaking van die belangrikheid van, en effektiwiteit betreffende die monogamiese christelike huwelik, juis binne die konteks van die HIV-dilemma herbeklemtoon word. Haughton (Barnhouse en Holmes 1976:220) merk hieroor tereg op:

...we are to discover and cherish in our uncertain situation those strong bonds with the incarnate Lord which are the toughness of Christian marriage,...

So 'n bewusmaking moet dus volgens Haughton gebou word op Christus, met ander woorde, vanuit die christelike geloof. 'n Relevante teologie moet verder gestalte kry vanuit reeds gevestigde strukture binne die kultuur. Vanuit die Babusuku-stam in Afrika word 'n treffende basis gevind vir die skepping van so 'n relevante teologie. Nasimiya-Wasike (Oduyoye en Kayoro 1992:108) stel dit soos volg:

Monogamy, from the African religious tradition, is God's will for humanity, because this was at the beginning of human life as expressed in the African creation myths... Monogamy, therefore is not a cultural product, but a foundational relational aspect that was meant to promote mutual dependence, complementary relationships, and mutual cooperation between woman and man.

Dit is insiggewend dat Nasimiya-Wasika monogamie nie net as 'n kultuurverskynsel beskou nie, maar as instelling van God wat ook op die Afrikaan van toepassing is. Die mite waarna in die aanhaling verwys word, het betrekking op 'n

skeppingsmite waarin God vir "Mwambu" (die man in enkelvoud) en vir "Selah" (die vrou in enkelvoud) bymekaar gebring het (Oduyoye en Kayoro 1992:108).

Hierdie mite kan dan as "praeparatio evangelica" gesien word tot die skepping van 'n relevante teologie van monogamie binne die Kgalagadi-gemeente. Beide man en vrou in die gemeente kan nou tot 'n besef gebring word dat man en vrou interafhanklik is van mekaar, en dat hierdie afhanklikheid net heelheid sal bereik binne die raamwerk van 'n monogamiese huwelik.

'n Sinvolle famillielewe soos bespreek in 3.2.1., kan ook net binne die konteks van 'n monogamiese huwelik uitgeleef word. Eerstens bring die prominente en meer konstante rol wat die vader in só 'n huwelik speel meer sekuriteit vir die vrou en kinders. Tweedens het die vrou ook meer selfrespek en waardigheid wanneer sy as die man se kosbaarste besitting erken word. Derdens sal dit vir kinders makliker wees om bepaalde gedragspatrone binne die nuklues-opset van die monogamiese familie aan te leer en uit te leef.

Die grondslag vir die inkulturering van 'n relevante teologie betreffende die familie, moraliteit, seksualiteit, en die huwelik binne die Kgalagadi-gemeente blyk nou gelê te wees. Hierdie aspekte moet as die kern beskou word waardeur die gemeente uiteindelik heelheid in Christus sal bereik. Tog is daar 'n aantal etiese vraagstukke, wat

verdere aandag geniet. Die volgende vraagstukke kan onder andere 'n invloed hê op die wyse waarop die gemeente die HIV-dilemma in die toekoms sal benader.

3.6. Die plek van tradisionele genesers in die voorkoming van die HI-virus in die Kgalagadi-gemeente.

In Hoofstuk 2 het dit duidelik geword dat 'n groot aantal inwoners van Botswana gereeld tradisionele genesers besoek. Alhoewel daar nie amptelike syfers is betreffende die Kgalagadi-gemeente nie, is dit bekend dat 'n aantal lidmate ook tradisionele genesers met tye besoek, veral wanneer siektetoestande voorkom wat nie deur Westerse medikasie genees word nie.

Namate dit duidelik geword het dat die mediese wetenskap nie dadelik deurbrake sou bewerkstellig met betrekking tot 'n teenmiddel vir die HI-virus, en onvoldoende kultuurgerigte voorkomingsprogramme nie werklik inslag gevind het in veral Afrikalande nie, is daar na ander alternatiewe begin kyk. Een van hierdie alternatiewe was om tradisionele genesers op te lei en so die breër gemeenskap meer doeltreffend te bereik. Karim (Sankar en Karim 1993:691) 'n geneesheer, laat homself soos volg hieroor uit:

Traditional healers are major providers of health care..., they will continue to be a major source of information on health issues, including AIDS. Only by incorporating traditional healers into AIDS education programmes will it be possible to train them to become AIDS educators, thereby reducing misinformation and improving the

accuracy of the content of the
information they pass on to their
clientele.

Hierdie stelling van Karim word verder ondersteun deur
Bernstein en Van Rooyen (1994:377), Green (1993:652), Mancini
en Zokwe (1993:116) en Hichson en Mokhobo (1992:17). Dit is
veral Hichson en Mokhobo (1992:17) wat klem lê op die feit
dat die Afrikaan siekte vanuit 'n ander perspektief beleef,
tradisionele genesers die Afrikamense beter verstaan en dat
die gemeenskap 'n dieper geloof het in die inheemse
genesers as in Westerse geneesheren.

Swift en Strang (1993:691) is egter ten sterkste gekant
teen so 'n voorstel. Hulle meen dat tradisionele genesers
steeds weinig kennis het oor die HI-virus en metodes om dit
te bekamp:

The isangoma's convictions that
Hitler's vaccine was the cause of AIDS,
that she herself could treat AIDS
successfully, and that promiscuity could
be treated by a ritual involving
pushing a string of beads into the anus
of very young children, are surely
evidence that she is unsuitable as an
AIDS educator.

Wanneer hierdie vraagstuk vanuit 'n sosiaal-maatskaplike
oogpunt beoordeel word, mag daar wel meriete in só 'n
voorstel wees. Dit is geweldig belangrik dat soveel mense
as moontlik die ware feite rondom die HI-virus moet ken, en
juis vanweë die feit dat soveel Afrikane steeds
tradisionele genesers besoek, kan dit die bewusmaking van
die virus by die mense tot 'n mate bevorder. Tog is daar
sekere voorbehoude aan só 'n voorstel verbonde.

Eerstens, soos Swift en Strang tereg uitgelig het, blyk daar grootskaalse onkunde aangaande die onderwerp te wees. Indien tradisionele genesers by sodanige onderrig wil betrokke raak, sal hulle wel deeglike opleiding moet ontvang. 'n Ander probleem blyk te wees dat nie alle genesers by sodanige opleiding betrokke sou wou raak nie. Tydens 'n aantal werkswinkels wat deur die Botswanaregering geloots is om veral godsdienstige leiers aan te moedig om tot HIV-bewusmaking toe te tree, het dit geblyk of tradisionele genesers nie werklik belang gestel het in die bywoning daarvan nie.

Die pasiënt sal dus nie altyd met sekerheid kan weet of die inligting wat verskaf is wel korrek is nie. Die betrekking van tradisionele genesers moet dus eerstens deeglik beplan word, en tweedens moet hulle duidelik as opgeleide "beraders" geïdentifiseer kan word.

Vanuit 'n suiwer teologiese oogpunt word die besoek aan tradisionele genesers in Afrika deur die meeste protestantse kerke verbied of ten sterkste ontmoedig. Redes wat deur (Daneel 1987:99) aangevoer word is hoofsaaklik die konnotasie wat baie van die genesers met die magiese het, genesingspraktyke wat met die demoniese verbind word en praktyke waarin die geneser, en nie God nie, die eer vir genesings kry. Daarby is baie van die geneesmiddels en genesingspraktyke van sodanige aard dat die menslikheidsaspekte daarvan bevraagteken word. Die voorbeeld wat Swift en Strang hierbo genoem het waarin sekere voorwerpe

in die anus van 'n jong seun opgedruk moet word ten einde seksuele prikkeling te verhoed, spreek duidelik hiervan.

Wanneer hierdie vraagstuk dan tot die Kgalagadi-gemeente gebring word, moet daar ook gepoog word om dit te verantwoord vanuit 'n relevante geïnkultureerde wyse. Die redes waarom van die gemeentelede wel die tradisionele genesers besoek, is reeds in Hoofstuk 2 bespreek. Dit het onder andere geblyk dat onvoldoende mediese fasiliteite, radeloosheid omdat daar in sekere gevalle geen genesings plaasvind nie, en 'n ander siening betreffende siekte, gesondheid en genesing wat al hoe meer inslag vind binne die gemeente, as redes hiervoor aangevoer kan word.

Vanuit 'n evangeliese standpunt moet daar nou na "plaasvervangers" gesoek word om bogenoemde redes teen te werk. In hierdie stadium is daar nie veel wat direk aan die swak mediese fasiliteite gedoen kan word nie. Maar wanneer genoemde aspekte teologies ondersoek word, moet daar eerder op 'n paradigmaverskuiwing gekonsentreer word, 'n verskuiwing wat in "Christus as geneser" gegrond moet wees.

3.6.1. 'n Geïnkultureerde teologie sal eerstens vir Christus groter as die tradisionele geneser moet voorstel. Groter in die sin dat Christus groter krag en mag het as enige ander geneser, selfs as die Westerse geneeshere. Gevolglik sal Christus ook oor meer wysheid, insig, en kennis betreffende die "groot siekte" (die HI-virus) beskik. Oor die feit dat daar tans nie 'n geneesmiddel is

nie moet Christus nou as die geestelike geneser voorgelê word, al sou dit beteken dat die liggaam steeds agteruitgaan. Genesing vir die Afrikaan lê tog immers in die geestelike dimensie. Wanneer Christus dan geestelike genesing bring, sal dit nie meer nodig wees om die tradisionele geneesheer te besoek nie. So word die "nganga" (tradisionele geneser) uiteindelik net as die voorganger van Christus in Afrika beskou (Kibongi in Daneel 1989:137):

Nganga willed to save man, but did not succeed in doing so; Christ did so fully once for all. Christ has therefore completed the work of Nganga.

3.6.2. Tweedens sal die gemeente 'n meer holistiese beskouing oor siekte en genesing moet kry. So 'n beskouing moet volgens Saayman en Kriel (1991:163) gebou wees op die vroeë Griekse kultus, *Heigieia*. Kriel (Saayman en Kriel 1991:163) som hierdie kultus kortliks soos volg op: "...which saw health as the natural order of things, a positive attribute to which [people] are entitled if they govern their lives wisely". Hierdie siening stem volgens Saayman (1991:163) baie meer ooreen met die tradisionele Afrikasiening waarin elkeen gesond is wanneer hy/sy binne 'n gesonde gemeenskap sou woon.

Sodanige siening binne die gemeente sal tot gevolg hê dat die redes vir siektes, en onder andere ook vir die verspreiding van die HI-virus nie net in die liggaamlike gesoek moet word nie, maar soos Saayman en Kriel (1991:163) dit stel: "..., but in diagnosing the cause of the disorder.

This diagnosis is a task... for the whole community, especially its social, cultural, economical and religious experts". Dit is eers wanneer daar tot 'n besef gekom sal word van watter faktore vir sekere siektetoestande verantwoordelik is, dat die gemeente dan doelgerig sisteme daarteen kan begin opbou. Op só 'n wyse kan 'n "teenmiddel" vir sodanige toestande opgebou word, en hoef daar nie so swaar op die mediese wetenskap gesteun te word nie.

Vanuit 'n evangeliese oogpunt sou die gemeente dus geensins aangemoedig kan word om enige tradisionele geneser te besoek nie. In die lig van die feit dat daar wel gemeentelêde sal wees wat in die geheim tot só 'n besoek sal toegee, moet dit duidelik gemaak word dat, ter wille van hul eie veiligheid, slegs genesers wat amptelik opgelei is in sake soos HIV-berading besoek word.

3.7. Is die HI-virus God se straf vir sonde?

In Hoofstuk 1 is die teologiese polimiek wat oor genoemde onderwerp aan die gang is kortliks uitgelig. Hiervolgens blyk dit duidelik dat daar hoofsaaklik twee standpunte is, een wat meen dat dit inderdaad God se straf op sonde is, en 'n ander wat meen dat hierdie antwoord nie so 'n simplistiese "ja" gemaak kan word nie.

3.7.1. HIV is inderdaad God se straf op 'n spesifieke sonde.

Jerry Falwell (Earle 1989:333-334), gewis een van die mees uitgesprokenes wat meen dat die HI-virus inderdaad God se

straf vir 'n sedelose mensdom is, laat homself soos volg uit:

AIDS is a lethal judgement of God on the sin of homosexuality and it is also the judgement of God on America for endorsing the vulgar, perverted and reprobate lifestyle... He is bringing judgement against this wicked practice (homosexuality) through AIDS... And what we have been unable to do with our preaching, a God who hates sin has stopped it dead in its tracks by saying do it and die. Do it and die.

Homoseksualiteit word hier uitgesonder omdat die HI-virus eerstens in die homoseksuele gemeenskap voorgekom het. Hierdie tendens het egter so verander dat dit huidiglik nie meer net 'n bepaalde groep, subkultuur of gemeenskap is wat gestigmatiseer kan word nie, maar ook die heteroseksuele gemeenskap in die breë.

De Bruyn (1990:365) meen verder dat hierdie straf op alle seksueel-verwante sondes betrekking het. Volgens De Bruyn (1990:365) is dit duidelik uit Romeine 1:18-31 dat God toornig geword het vir die sedelose geslag en so sy oordeel deur hierdie siekte gevel het. Hy sluit dan alle seksuele dade soos voor-huwelikse en buitehuwelikse seks, asook huweliksontrou saam met homoseksualiteit in.

Verder meen De Bruyn dat in die lig van David se sonde met Batseba daar 'n spesifieke strafaankondiging gedoen is (2 Samuel 12). Volgens Gloslinga (De Bruyn 1990:366) is daar op grond van hierdie gebeure verder 'n spesifieke verband tussen die begane sonde en die straf op die spesifieke

sonde. Hierdie siening word dan in verband gebring met die fisiese afbreking van die liggaam by persone wat reeds VIGS het.

3.7.2. Die HI-virus is bloot 'n wetenskaplike verskynsel.

Den Toom (De Bruyn 1990:369) se siening verskil radikaal van De Bruyn. Volgens Den Toom lê die oorsaak van die virus nie by God nie maar by 'n mediese verskynsel, naamlik 'n virus. Dit wil hier lyk asof Den Toom amper wil laat blyk dat God geen inspraak in die verskyning van só 'n mediese verskynsel kan hê nie.

Vanuit 'n evangeliese standpunt, waar God as die beskikker oor alles, selfs die ontstaan van 'n virus gesien kan word, sal hierdie argument nie haalbaar wees nie. Wat waar is uit Den Toom se argument is dat daar wel 'n mediese faktor ook ter sprake is. Hierdie faktor, nl. die virus, leef in gunstige omstandighede omdat die mediese wetenskap nog nie 'n geskikte teenmiddel ontwikkel het nie. Dit het verder in Hoofstuk 1 duidelik geword dat mense nie werklik hul seksuele gedrag radikaal verander nie, maar eerder aanpas in pogings om nie HIV-positief te word nie. Soos in die geval van ander verwante seksueel oordraagbare siektes, byvoorbeeld sifilis waar deurbrake deur middel van die mediese wetenskap wel gekom het, sal bes moontlik ook in die toekoms wel 'n mate van voorkoming vir die verspreiding van die HI-virus wees. In hierdie sin sal dit 'n mediese verskynsel bly.

3.7.3. 'n Meer gebalanseerde standpunt.

In teenstelling met Falwell, De Bruyn, en Clarke (1989), neem Wiest (1988:244) 'n baie meer gematigde houding in. Volgens Wiest het God nie nodig om die mens op 'n negatiewe wyse van sonde bewus te maak nie. Gevolglik kan daar nie sonder meer afgelei word dat dit God se straf is nie.

Wiest sien ook tereg in dat daar twee uiterstes betreffende hierdie onderwerp is, die een legalisties, die ander totaal ontkenkend. Wanneer hierdie twee uiteenlopende standpunte in oënskou geneem word, blyk dit dan dat daar eerder 'n tussenweg tussen die twee gevind moet word.

Alhoewel dit in die breë tog so is dat God sonde straf, en die straf uiteindelik na 'n fisiese dood lei, kan daar nie sonder meer aanvaar word dat VLOES die "groot" straf is nie. Eerstens sou só 'n argument wou voorgee dat God dan nou sekere sondes sal wil uitsonder. Dit mag waar wees dat God die seksuele hoog ag, en verder ook deur Paulus as dié sonde uitgesonder word wat binne die liggaam geskied

(1 Kor.6:9). Tog is God net so ontsteld oor ongeregtighede, onderdrukking, miskenning van sosiale verantwoordelikhede binne die gemeenskap en so meer. Hieroor vra Wiest (1988:247) tereg die volgende:

But why, then, has God failed to decree such punishment for oppressing the poor, or abusing wives and children? Why are murderers not so obviously afflicted? Where is the justice in it all?

Tweedens moet onthou word dat baie onskuldiges ook die virus kry, bv. deur middel van bloedoortappings, 'n ontroue

huweliksmaat, onkunde, ens. Hierdie mense kan tog nie verantwoordelik gehou word vir die feit dat hulle nou draers is van die HI-virus nie. In dieselfde asem kan gevra word of dit ook God se werk is wanneer onskuldiges sterf aan die geweld van oorloë, gesinsgeweld, gesinsverbrokkeling, ens.? Sou daar dan geredeneer word dat God se oordeel wyer strek as net die "sondaar" self? In 'n sekere sin blyk dit tog wel so te wees. In Josua 7 word die volk gewaarsku om alles wat gebuit word te vernietig. Maar dan neem Agan van die buit en versteek dit in sy huis. Die gevolg is dat die stad Ai nie oorwin kon word nie, en ander onskuldige manskappe moes ook daaronder ly. 'n Ander soortgelyke geval word by Jona gevind waar hy ongehoorsaam aan God se bevel op 'n skip klim en dit byna vergaan (Jona 1).

Aan die ander kant kan nie sonder meer aangeneem word dat hierdie tendens as die bybelse norm aangeneem moet word nie. Daar is ook 'n hele aantal voorbeelde waar net die individu gestraf is. Moses was byvoorbeeld ongehoorsaam aan 'n bevel van God en uiteindelik het net hy God se straf gedra (Eksodus 15). Verder maak Esegïël 33 dit ook duidelik dat elke Israeliet self vir sondige dade aanspreeklik gehou sal word.

Wat egter belangriker is uit bogenoemde tekste is die beginsel van "kommunale verantwoordelikheid". Hiermee word bedoel dat die oortreding/s van individue wel ook 'n invloed kan hê op die breër gemeenskap. Dit is ook hierdie

beginsel wat in die Nuwe Testament duideliker na vore kom. Die Pauliniese geskrifte lê veral baie klem daarop dat haat, jaloesie, twis, owerspel en afguns die onderlinge verhoudings in die gemeente kan ondermyn. Betreffende die HI-virus sê Quinn (Spohn 1988:109) die volgende: "It affects everyone and it tests the quality of our faith and of our family and community relationships".

Daar sal dus hoogstens in 'n algemene verband tot die slotsom gekom kan word dat die oordeel van God verder as net die sondaar self strek. Om dieselfde rede kan ook nie aangeneem word dat wanneer 'n onskuldige met die virus besmet word, dit God se oordeel sal wees nie.

Dit blyk ook duidelik dat nie alle "sondaars" God se straf op aarde beleef nie. Earle (1989:334) vra met betrekking tot die HI-virus tereg waarom lesbiërs dan nie ook onder die vloek van die virus val nie. Vir hulle wat "slim" sondig deur van kondome gebruik te maak, is daar ook 'n wegkomkans. Daar kan dus nie veralgemeen word wanneer God se straf en oordeel op die HI-virus van toepassing gemaak word nie. As aangeneem word dat God 'n regverdige God is, sou dit juis onregverdig wees om net sekere te straf en ander te laat wegkom.

Derdens moet die vraag gevra word of God dan nou net ongeregtigheid aanraak? Daar hoef op hierdie vraag nie verder ingegaan te word as die boek Job nie. In hierdie boek word alles moontlik van die regverdige Job weggeneem,

behalwe sy eie lewe. Sy vriende meen egter dat hy in onreg is by God en hou daarmee vol. Die verhaal eindig waar God Job in ere herstel en dit duidelik blyk dat daar geen onreg in hierdie man was nie. Hierdeur word die opvatting dat net die onregverdige gestraf word, of anders gestel, dat die regverdige altyd voorspoedig sal lewe, die nek ingeslaan.

Vierdens moet besin word oor die vraag of God se straf vernietigend of opbouend is. Daar is voorbeelde in die Bybel waarin dit blyk asof God vernietigend straf. Hier kom Sodom en Gommora, die stede in die land Kanaan wat deur die Israëliete ingeneem moes word en die stad Ninevè veral na vore. Tog moet hierdie handeling gesien word in die lig van 'n God wat in wese ook 'n "Skepper-God" is. Hieruit kan aangeneem word dat God eerder skeppend sal optree as vernietigend. God het eerder ten doel om mense terug na Hom te bring as om bloot te vernietig.

God straf dus om die mens tot inkeer te bring, om die mens van sonde bewus te maak en dan weer op die regte pad te bring, soos die ballingskap van Israel ook aangetoon het. Hier het die Here sy volk na dekades in ballingskap weer bevry en in ere herstel. As God wel sou straf om te vernietig kan die gelowige maar agteroor sit en soos Spohn (1988:106) dit stel: "...let the victims languish in their well-merited suffering". Hieroor sê Spohn egter die volgende:

This moralism reinforces the image of a punitive God, which is alien to the New Testament. It also undermines any

compassionate response of churches to the enormous human suffering caused by this epidemic.

God is inderdaad 'n liefdevolle God wat nie net daarop uit is om te vernietig nie. Bernardin (Spohn 1988:107) stel dit soos volg: "God is loving and compassionate, not vengeful". Hierdie kenmerk word ook in die bediening van Jesus in die Nuwe Testament gevind. Bernardin (Spohn 1988:107) som dit soos volg op:

...The gospel reveals that while Jesus did not hesitate to proclaim a radical ethic of life grounded in the promise of God's kingdom, he never ceased to reach out to the lowly, to the outcasts of his time - even if they did not live up to the full demands of his teaching.

Daar kan dus tot die gevolgtrekking gekom word dat die HI-virus wel 'n mediese verskynsel is. God het in sy alwetendheid kennis oor hierdie verskynsel, en kan hierdeur die mens, en uiteindelik ook die Christelike kerk, tot nuwe besinning oor seksualiteit lei. Hierdie verskynsel wat tot op alle vlakke van die samelewing deurgedring het, het ook bepaalde invloede op elke vlak van die samelewing. God kan hierdie virus verder gebruik om die gemeente op veral seksuele oortredings te wys. Daar kan egter nie sonder meer aangeneem word dat dit God se spesifieke straf vir seksueelverwante oortredings is nie.

Daar die Kgalagadi-gemeente geweldig sensitief oor hierdie aangeleentheid is, kan daar nou op grond van die evangelie getoon word dat God wel die "siekte" gebruik om mense van

seksuele losbandigheid bewus te maak. Omdat dit egter nie noodwendig God se straf op die sonde van seksuele losbandigheid is nie, hoef niemand bang te wees om daaroor te praat nie. God wil juis hê dat mense bewus gemaak sal word van die HI-virus omdat dit besig is om die gemeente en die gemeenskap te vernietig.

'n Ander vraag wat nou na vore kom is of die Christelike kerk wel die gebruik van kondome as voorsorgmaatregel teen die verspreiding van die HI-virus, sonder meer kan goedkeur.

3.8. Is die gebruik van kondome as teenvoeter vir die verspreiding van die HI-virus teologies geregtig?

Soos reeds in Hoofstuk 1 bespreek, konsentreer bekampingsveldtogte baie daarop om kondome as teenvoeter vir die HI-virus voor te skryf, iets wat deur Clarke (1989:15) as "The condom Panacea" beskryf word. Die vraag is egter nou of hierdie voorstel vanuit Christelike godsdienstige oorwegings teologies-eties aanvaarbaar is?

Die Rooms-Katolieke kerk (Spohn 1988:110) is baie duidelik oor hierdie onderwerp: kondome is 'n voorbehoedmiddel en daarom is die gebruik daarvan taboe. Tog moet hier benadruk word dat die Katolieke kerk dit teen geboortebepערking het in die eerste plek. Hierdie siening plaas die Rooms-Katolieke kerk voor 'n dilemma, aangesien die lidmate nie van enige seksueel-oordraagbare siekte gevrywaar is nie.

Protestantse kringe reageer baie meer positief oor genoemde voorstel, maar het gewis ook sekere voorbehoude hieroor.

'n Probleem ontstaan byvoorbeeld waar so 'n voorstel aan die breë gemeenskap gemaak word. Onmiddellik blyk dit 'n persepsie van "vrye seks" by die mense te skep, ook by lidmate van verskeie christelike kerke. Biskop John Mambo (Clarke 1989:15) stel dit soos volg:

... such a massive distribution of condoms would lead to increased promiscuity. The government is now telling people... that there will be free sex for all through the distribution of condoms.

Protestantse kerke blyk tans nie werklik gereed te wees om doelgerigte beginsels en voorstelle na die gemeenskap uit te stuur nie. In die algemeen is die kerk vasgevang in 'n moderne gees van sekularisme en word moraliteit in die hande van lidmate geplaas. Elizabeth Elliot (1984:20), 'n sendeling van die jare 50, som hierdie situasie so op:

Times have changed, we say. We're liberated at last from our inhibitions. We have Sex and the Single girl now. We have freedom. We can, in fact, have it all and not get hooked... Men aren't men unless they've proved it by seducing as many women as possible - or as many men, for we may now choose according to 'sexual preference'... Everybody's equal. Everybody's free.

Sou die kerk dan die gebruik van kondome as teenvoeter vir die HI-virus goedkeur, moet eers oor bogenoemde aspekte besin word. In beginsel sal Protestantse kerke geen beswaar hê teen die gebruik van kondome binne die huwelik, vir watter rede ookal nie. Dit is egter wanneer buitewelike seks ter sprake kom, wat stellings met groot versigtigheid

gemaak moet word.

In die eerste plek sou 'n onvoorwaardelike toestemming vir die gebruik van kondome vir enige seksuele daad lynreg teen die standpunt van "geen seks buite die huwelik" indruis. Tweedens kan so 'n toestemming 'n persepsie skep dat wanneer 'n mens voorkomend te werk gaan, maar met sonde gespeel kan word.

Tog moet die harde werklikhede van die dilemma nie uit die oog verloor word nie. Uit voorafgaande studie blyk dit dat selfs in die christelike kerk 'n tendens ontstaan het waar veral voorhuwelikse seks redelik algemeen voorkom. Verder bring 'n persoon wat buitewelike seks (owerspel) beoefen, sy/haar lewensmaat ook in gevaar as daar nie voorkomend opgetree word nie. Derdens moet die tendens, in veral Afrika, waar tradisie 'n mentaliteit van vrye seks by die kultuur geskep het, in ag geneem word.

Om dus sonder meer 'n simplistiese ja of nee op hierdie vraagstuk te gee sou nie van pas wees nie. Daarom kan die volgende riglyne in die breek gestel word:

- Die gemeente moet, soos dit reeds in die hoofstuk bespreek is, onder die besef gebring word dat die seksuele daad net vir die huwelik bedoel is.
- Die gebruik van kondome, wat moontlike besmetting kan voorkom, neem nie die sondigheid van die daad as sulks weg nie.
- Die gemeentelid moet sy/haar seksualiteit op 'n

verantwoordelike wyse uitleef. Hierin moet dit voorgestel word dat, indien 'n persoon in onbybelse seksuele praktyke wil meedoen, daar, ter wille van ander onskuldige partye, wel van kondome gebruik gemaak sal word.

In hierdie hoofstuk is bepaalde relevante teologieë rakende seksualiteit, moraliteit, die gesin en die huwelik vir die Kgalagadi-gemeente geskep. Verder is ook na antwoorde gesoek op bepaalde vraagstukke rondom die HIV-dilemma. Teen die agtergrond van die voorafgaande hoofstuk blyk dit egter duidelik dat die geïnkultureerde teologieë op een of ander wyse binne die gemeenskap, veral die geloofsgemeenskap van die Kgalagadi gestalte moet kry. Die rol wat die plaaslike gemeente by die inkulturering van hierdie teologieë behoort te speel word vervolgens kortliks in die volgende hoofstuk bespreek.

HOOFSTUK 4

4. DIE ROL VAN DIE PLAASLIKE GEMEENTE IN DIE HIV-DILEMMA.

Dit het reeds in die voorafgaande studie duidelik geword dat die HIV-dilemma nie net 'n mediese en sosiale vraagstuk is nie, maar inderdaad ook 'n teologiese vraagstuk. Die teologie het heelwat rakende hierdie onderwerp gespekuleer oor die afgelope dekade en 'n half. Teoloë het hulself uitgelaat oor elke denkbare teologies-etiese vraagstuk wat met die HIV-dilemma gekoppel kon word. En tog, na al hierdie tyd is dit soms moeilik om hierdie teologieë in die plaaslike gemeentes geïntegreer te sien.

Gevolgtrek staan die plaaslike gemeente, wat allerweë as die toevlugsoord van die mens in nood beskou wil wees, bykans agter in die ry betreffende hulpverlening aan hulle wat HIV-positief is: pastoraal en maatskaplik; die bewusmaking van die HI-virus by die gemeenskap; en deur 'n positiewe poging aan te wend om die virus te help bekamp. Redes vir hierdie tendens kan moontlik in die negatiewe boodskap, wat veral deur meer evangelies-konserwatiewe kerke uitgedra is, gevind word. Uitsprake soos die van Jerry Falwell dat die HI-virus God se straf vir sonde is, dat die sondaar sy/haar verdiende loon ontvang, en dat sodanige sondaars uitgewerp en aan hul eie genade oorgelaat moet word, het 'n mentaliteit in die christelike geloofsgemeenskap geskep waarin hulle inderdaad hul hande in onskuld gewas het.

Verder blyk dit dat die plaaslike gemeente nie oor die nodige sisteme beskik om 'n doelgerigte bediening

betreffende die HIV-dilemma te loods nie. Gemeenteleiers is nie opgelei of daartoe bevoeg om wel sodanige sisteme te skep nie. Gevolglik is die gemeente maar te gewillig om hierdie probleem aan die mediese wetenskap en maatskaplike dienste oor te laat.

Dit blyk dus dat, indien die plaaslike gemeente die funksie, en doel waarvoor God dit geskep het, ten uitvoer wil laat kom, daar op twee aspekte klem gelê moet word. Eerstens moet die gemeente die koninklike en profetiese ampte in die gemeente laat gestalte kry. Tweedens moet die priesterlike amp van die gemeente gestalte kry vanaf die geloofsgemeenskap self tot in die breër gemeenskap.

4.1 Die plaaslike gemeente se koninklike en profetiese ampte rakende die HIV-dilemma.

Die regerende amp wat Christus aan die christelike kerk opgedra het, strek nie net tot by die grense van 'n gemeente nie. Alhoewel die gemeente nie alwetend betreffende elke onderwerp is nie, is dit die plig van die gemeente om sover moontlik vanuit 'n gesagsposisie met elke onderwerp waarby die gemeenskap betrokke is, te handel. Wanneer aspekte, wat die mens as skepsel van God direk aanraak, ter sprake kom, het die gemeente juis die verantwoordelikheid om 'n gesagsposisie betreffende só 'n aangeleentheid in te neem.

Verder moet die gemeente in staat wees om sodanige posisie tot in die lewens van die gemeenskap gestalte te laat kry.

Die koninklike amp van die gemeente is dus ook missionêr van aard. Dit is hier waar die missionêre verantwoordelikheid van die gemeente ter sprake kom.

Die plaaslike gemeente darf nie afgesonder word van die wêreld nie. Sedert die HIV-dilemma rugbaar geword het, het plaaslike gemeentes nie werklik daarin geslaag om God se antwoord op die HIV-dilemma in gemeenskappe te vestig nie. Die missionêre verantwoordelikheid van die gemeente word soos volg deur Meiring (1989:159) opgesom:

Nou kry die gemeente, Christene wat as 'n 'healing community' rondom die ongelukkinge slagoffers van VIGS gaan staan, die geleentheid om met hul ondersteuning en gebede, hul liefde en hul versorging, vir die wêreld 'n demonstrasie te lewer van waaroor dit werklik in die koninkryk van God gaan.

Verder blyk dit of die profetiese amp van die plaaslike gemeente nie in alle opsigte tot eie reg gekom het nie. In die algemeen is sekere uitsprake betreffende die HIV-dilemma gemaak, maar weinig is gedoen om die geloofsge-meenskap, en ook die breër gemeenskap, weer opnuut van aspekte soos seksualiteit, moraliteit, en die familie as nukleus-teenheid vanuit 'n bybelse perspektief in te lig. Dit mag miskien aanvaar word dat hierdie norme alombekend is. Tog het hierdie navorsing getoon dat dit nie in gelowiges se geloofslawe geïntegreer is nie. Die onvermoë van gemeentes om genoemde aspekte kultuurrelevant aan die lidmate deur te gee, kan as grootste faktor vir bogenoemde tendens beskou word.

Soos die geval by meeste tradisioneel Westerse gemeentes in Afrika, is die N.G. Kerk in Botswana steeds gebonde aan die Westerse mentaliteit. Alhoewel lidmate die leringe betreffende die huwelik, voorhuwelikse seks, en so meer ken, is daar nie 'n verstaan van sodanige leringe nie. So weet die gemeentelid nie wat die doel van die christelike huwelik is nie, waarom God die mens as seksuele wese geskape het en wat die uiteindelijke plan van God met die mens as seksuele wese is nie.

Dit blyk dus dat die gemeente se profetiese boodskap in hierdie opsig nie meer relevant is nie. Waar die virus 15 jaar gelede net vir die homoseksueel, dwelmslaaf en onsedelikes "bestem" was, het die hele mensdom nou in gevaar gekom. Daarom het dit tyd geword dat die gemeente die boodskap wat uitgedra word, weer in oënsou moet neem. Só 'n boodskap moet eerstens relevant aan elke betrokke gemeenskap gemaak word. Tweedens moet dit gegrond wees op dié kenmerk van die christelike lewenswyse, naamlik "agape-liefde". Derdens moet dit kan getuig van aanvaarding en begrip vir die uitgeworpene, die vreesbevangene, die wat hulp en vertroosting in die gemeente soek. Vierdens moet dit 'n vrymakende boodskap wees waarin die mens, ten spyte van die werklikheid van die dilemma, in Christus "verlos" word van die gevolge van die virus. Vyfdens moet só 'n boodskap voorkomend wees sonder om veroordelend te wees.

'n Vernuwende boodskap is nie net nodig betreffende die HI-virus self nie. Daar moet ook opnuut besin word oor die

mentaliteit wat deur die eeue heen, veral betreffende seksualiteit, by die gemeente vorm aangeneem het. Hierdie mentaliteit het 'n negatiewe beeld van seksualiteit by die geloofsgemeenskap gelaat. Daar is soveel klem gelê op negatiewe aspekte soos bv. voorhuwelikse seks, owerspel, masturbasie en so meer, dat die positiewe vervaag het. Hierdeur het die geloofsgemeenskap verleer om seksueel verantwoordelik te wees, en word in vrees met seksualiteit saamgeleef. Chamberlain (1990:187) druk homself soos volg uit betreffende bogenoemde stelling:

It finds its expression in the Church teachings on marriage which rejects or fails to assimilate the importance of pleasure in sexual relationships.

Dit is hierdie vrees wat menige gelowige uiteindelik van die geloofsgemeenskap weggedryf het, na 'n lewe waar seksualiteit nie veel meer as 'n erotiese betekenis het nie. Daarom het dit nodig geword dat die geloofsgemeenskap opnuut onder die besef gebring word van God se plan met die mens, die doel van die huwelik, die plek van die gesin in die gemeenskap, en die positiewe verantwoordelikheid wat tussen families onderling moet bestaan. Earle (et al 1989:330) som hierdie tendens soos volg op:

...the fact that the HIV disease is primarily a sexually transmitted disease inevitably has drawn attention to the failure of the church to give adequate attention to human sexuality education. What it means to be a sexual being, forms of sexual expression, and the factors that influence sexual self-perceptions and behaviour are among the appropriate topics of enquiry.

Alleen wanneer hierdie dimensies binne die geloofs-

gemeenskap gestalte kry, kan die gemeente, rakende die HIV-dilemma, vanuit 'n gesagsposisie teologiseer. Die gemeente se antwoorde vir die dilemma lê nie net in die etiese beoordeling van mediese en maatskaplike bedrywighede op die betrokke gebied nie, maar veral in 'n doelgerigte, visionêre strategie. Hieroor laat Meiring (1989:157) hom soos volg uit:

Per slot van rekening moet missioloë nie alleen saam help worstel aan die etiese en pastorale probleme wat die siekte na vore gebring het nie, maar is dié saak van uiters dringende praktiese belang.

Só 'n strategie moet doelgerig wees om die geloofsgemeenskap, en uiteindelik ook die "wêreld" tot 'n verantwoordelike lewenswyse voor God te roep. Tweedens moet dit visionêr wees om relevante sisteme te skep waardeur die gemeente se doel ten uitvoer gebring kan word.

Sodanige sisteme behoort kortliks die volgende in te sluit:

- Prediking, skolingskursusse en ander gespreksgroepe wat daarop ingestel is om die gemeente volgens 'n bybelse, dog kultuurrelevante perspektief van alle fasette waarby die HI-virus betrek kan word, te onderrig. Hieroor sê Vitillo (1989:304) die volgende:

..., training is needed for seminarians, priests and religious: to give them the facts about AIDS, and to prepare them to respond compassionately; and to teach others about this pandemic.

Verder meen Howell (1977:58) dat die leier/pastor/predikant nie alleen oor die kennis van die onderwerp moet beskik

nie, maar ook geestelike volwassenheid betreffende die onderwerp moet toon:

Consequently, the man in the pulpit must have come to a mature understanding of his own masculinity in order to interpret it wholesomely to his congregation.

- Pastorele hulp aan diesulkes wat deur die onsekerheid van die onbekende in vrees vasgevang word, asook hulle wat reeds as gemerktes, maar steeds onbekende slagoffers, met die verdoemenis moet saamleef.

- Ekumeniese strukture tussen denominasies en tussen die gemeente en ander instansies vir 'n beter samewerking.

- Doelgerigte aksies om beide die geloofsgemeenskap en die breër gemeenskap ekonomies en maatskaplik op te hef. Saayman (Saayman en Kriel 1991:165) meen tereg dat 'n geslote verhouding tussen man en vrou, teen die agtergrond van ekonomiese en sosiale verval, nie van die mens gevra kan word nie. Saayman beskou dit as "hypocritical" en "without any credibility".

Wanneer die sosiale en ekonomiese faktore wat in die Kgalagadi-gemeente 'n rol gespeel het, in die geheue geroep word, blyk dit duidelik 'n komplekse situasie te wees. Prediking alleen sal nie voldoende wees om die probleem die hoof te bied nie. Gevolglik moet verdere aandag aan toenemende prostitusie, tienerswangerskappe, werkloosheid en die mens se minderwaardigheid geskenk word. Daarvoor is spesifieke sisteme binne die gemeente nodig.

- Die skepping van sisteme waarin die toenemende aantal

weeskinders versorg, bemoedig, en in die geloofsgemeenskap geïntegreer kan word.

- Siste me wat spesifiek op die jeug gefokus is, sodat 'n verstaan van die "nuwe" profetiese boodskap so gou doenlik geïntegreer kan word.

Wanneer spesifiek na die Kgalagadi-gemeente gekyk word, blyk dit duidelik dat sodanige sisteme hoegenaamd nie in plek is nie. Gevolglik kan hierdie gemeente tans nie werklik outoritêr betreffende die onderwerp in die betrokke gemeenskap optree nie. Hierdeur verontagsaam die gemeente nie net die profetiese taak nie, maar ook die missionêre verantwoordelikheid om 'n "lig vir die nasies" te wees.

Dit blyk ook duidelik uit bogenoemde bespreking dat al die sisteme in plek moet wees alvorens 'n doeltreffende en sinvolle bediening rakende HIV gestalte sal kry. Een van die probleme wat deur gemeentes ervaar word, is juis dat te veel klem op die prediking - ten koste van die integrering en uitleefaspek - gelê word. Hierin behoort 'n regstelling gemaak te word, sodat prediking in daad omgesit sal word.

4.2. Die plaaslike gemeente se priesterlike amp rakende die HIV-dilemma.

As priester is die gemeente tot diensbaarheid en versorging geroep. Eerstens diensbaarheid binne die geloofsgemeenskap self. Die gevolg van 'n negatiewe boodskap wat deur die jare deur die kerk oor HIV uitgedra is, het tot gevolg gehad dat groot getalle lidmate van die kerk, en so ook die

plaaslike gemeente vervreemd geraak het. Daarom moet die gemeente nou sonder om te skroom bereid wees om die HIV-besmette lidmaat, en dié se familie, onder hul vlerke te neem. Soos Louw (1988:77) dit stel:

VIGS stel 'n toets aan die *communio sanctorum*; met ander woorde kan die VIGS-pasiënt en so ook die homoseksuele mens binne die gemeenskap van die gelowiges op so 'n wyse geakkomodeer word dat hy as mens bevry word van alle vooroordele en stigmatiserende etikette?

Die geloofsgemeenskap moet dus so ingerig wees, en verder ook toegerus wees, om positief op bostaande vraag te kan antwoord. Hiervoor is *koinonia* van die allergrootste belang. Volgens Louw (1988:77) demonstreer *koinonia* juis aan mense met VIGS dat God dié mens onvoorwaardelik liefhet, en dat so 'n mens juis deur Sy genade van alle skuld bevry word. Die mens moet die nabyheid van God juis binne die intimiteit van die geloofsgemeenskap ontdek.

Die dienskneggestalte van Christus moet ook duidelik gestalte binne die geloofsgemeenskap verkry. Net soos Christus moet die gemeente tot op die vlak van die slagoffer daal. Daar moet met só 'n persoon geïdentifiseer kan word, en net soos by enige ander terminale siekte, 'n lydenspad mee gestap word.

Tweedens moet die priesterlike funksie van die gemeente ook na die breër gemeenskap deurgevoer word. Deur die gemeente se spontane bystand en hulpverlening aan diesulkes wat HIV-positief is, mense met VIGS, en die families van die

betrokkenes, leer die gemeenskap weer opnuut watter plek die geloofsgemeenskap binne die gemeenskap moet inneem. Die plaaslike gemeente moet as die verlengstuk van die christelike kerk beskou word. Gevolglik moet doelgerigte aksies geloods word om, in samewerking met ander instansies, op mense wat HIV-positief is te konsentreer, selfs al sou hulle nie deel van die geloofsgemeenskap uitmaak nie.

Die plaaslike gemeente kan dus as die instrument beskou word waardeur die christelike boodskap betreffende die HIV-dilemma tot in die geloofsgemeenskap gevoer moet word. Terselfdertyd moet die gemeente ook toesien dat die boodskap in die geloofsgemeenskap geïnkultureer word, sodat vanuit daardie basis tot in die breë gemeenskap beweeg kan word.

Samevatting.

In 'n onlangse uitgawe van "Time" (Gorman 1996:48) is daar met groot opgewondenheid berig oor nuwe vooruitgang op die gebied van HIV-bekamping. Moontlik sal daar dus nou na bykans 16 jaar van onverpoosde navorsing op hierdie gebied werklike deurbrake gemaak kan word. Tog sal hierdie deurbrake waarskynlik eers net in Westerse lande wat die vereiste navorsing kan bekostig, geïmplimenteer kan word.

Vir die Kgalagadi-gemeente, waar die mediese wetenskap nog nie eens werklik gevestig is nie, waar tradisionele Afrika-beskouinge oor siekte, die familie, poligamie en

tradisionele genesingspraktyke nog sterk in die kultuur gevestig is, bring hierdie vooruitgang nie werklik hoop nie. Daarom word die standpunt ingeneem dat die HIV-dilemma nie alleen deur mediese en tegnologiese ingrepe hokgeslaan sal kan word nie, maar veral deur vernuwende, herbeklemtoonde, geïnkultureerde godsdienstige en etiese oortuigings, en deur die lewenswandel van die mens.

Aan die ander kant moet aanvaar word dat daar ook nie oornag 'n geskikte lewenswyse binne die gemeente gevestig kan word om gevalle soortgelyk aan die HI-virus die hoof te kan bied nie. Die inkulturering van so 'n lewenswyse sal gewis deur ander eksterne faktore, soos byvoorbeeld die mens self, beïnvloed word. Die menslike wese bly steeds 'n komplekse wese, en niemand kan bo alle twyfel bepaal hoe 'n individu in 'n spesifieke situasie sal optree nie.

Gevolglik kan nie sonder meer aanvaar word dat die ideale gesins- en familielewe en 'n goed geïnkultureerde teologie van seksualiteit en moraliteit 'n individu byvoorbeeld sal verhoed om wel buitehuwelikse seks op een of ander stadium te beoefen, en moontlik so HIV-positief raak nie. Gevolglik moet die plaaslike gemeente ook voorsiening maak vir relevante sisteme waardeur mense met VIGS effektief bedien sou kon word.

Tog sal 'n relevante teologie uiteindelik 'n beter basis skep waarop die subkultuur herskep en vernuwe sal kan word. Hierdie basis is gegrond in die evangelie en sal gestalte

kry namate die gemeente vernuwe word. In hierdie proses word die oorsaak van die probleem, naamlik negatiewe sosio-politieke en ekonomiese omstandighede en tradisionele sienswyses ontdek, aangespreek deur die evangelie, en uiteindelik vernuwe. Terselfdertyd word leemtes in die christelike teologie na vore gebring.

Dit het duidelik geword dat elke gemeenskap deur ekonomiese, sosiale, politieke, en godsdienstige faktore beïnvloed word. Alleen wanneer die dinamiese interaksie wat genoemde kragte op mekaar uitoefen, bepaal is, kan met redelike vertroue gepoog word om 'n suksesvolle HIV-bekampingsveldtog te loods.

Verder het dit nodig geword dat die geloofsgemeenskap opnuut die volle betekenis van onder andere God se plan met die mens as seksuele wese, die familie-eenheid en die huwelik sal besef. Hierin moet die gemeente ook bereid wees om wanopvattinge wat as gevolg van 'n negatiewe beeld van seksualiteit by mense geskep is, stigmas verbonde aan die HI-virus, en 'n onvermoë om seksualiteit as positiewe gawe van God uit te druk, uit die geloofsgemeenskap te verwyder. Die onvermoë van die kerk om duidelik aan te toon dat seks nie sonder meer sonde is nie, en dat daar 'n duidelike verskil tussen verantwoordelike seks en onverantwoordelike seks bestaan, kan ook hierby gevoeg word.

Uiteindelik kan tot die slotsom gekom word dat die eeue-oue evangelie van Jesus Christus steeds relevant binne die

ultra-moderne samelewing van vandag gemaak kan word. In 'n poging om antwoorde op tergende vraagstukke wat aan die HIV-dilemma verwant is, te probeer kry, is allerlei nuwe teologiese teorieë en sienswyses gehuldig. Ongelukkig is dit so dat baie van hierdie teorieë al hoe verder van Christus as die vertrekpunt en eindbestemming beweeg. Daarom toon hierdie navorsing dat aan die basis van hierdie evangelie nooit verander mag word nie.

Tog vereis moderne vraagstukke dat hierdie waarhede in nuwe idiome weergegee word, om sodoende verstaanbaar vir die moderne mens te wees. Hierin moet die gemeente gedurig teologiese standpunte herevalueer, sodat dit binne die konteks van die plaaslike situasie geïnkultureer en uitvoerbaar gemaak kan word. Daarna is deurentyd in hierdie navorsing gestreef.

BIBLIOGRAFIE.

Abdool, K.O. 1992. Teenagers seeking condoms at family planning services. South African Medical Journal. Vol.82, No.5, 356-359.

Aleshire, D. 1989. Family life and Christian spirituality. Review and Expositor. Vol.86, 209-214.

Altman, D. 1994. Power and Community: Organizational and Cultural Responses to AIDS. London: Taylor en Francis.

Appiah-Kubi, K. en Torres, S. (reds.) 1979. African Theology en Route. Maryknoll: Orbis.

Barnhouse, R.T. en Holmes, U.T.(reds.) 1976. Male and Female. Christian Approaches to Sexuality. New York:Seabury Press.

Beeld. 12 Mei 1993. Kerk het die antwoord op VIGS-epidemie, sê pastoor. p.15.

Beresford, B. 29 November 1989. AIDS puppets provoke priest. The Cape Times. p.3.

Bernstein, A.J. en Van Rooyen, C.A.J. 1994. Sociocultural factors and their importance in working with AIDS in South Africa. Social Work. Vol.30, No.4, 375-382.

Blenkinshopp, J. 1969. Sexuality and the Christian Tradition. Ohio: Pflaum Press.

Bolton, R en Singer, M (eds). 1992. Rethinking AIDS Prevention. Philadelphia: Gordon en Breach.

Botswana Daily News. 9 Augustus 1995. Parents urged to freely discuss risks of sexually activities with their children. No.148, 5.

Botswana Daily News. 4 Augustus 1995. Many still to suffer from HIV/AIDS. No.151, 2.

Botswana Daily News. 17 Augustus 1995. 30 per cent of hospital beds occupied by AIDS patients. No.154, 5.

Botswana Daily News. 22 Augustus 1995. Women in rural areas need to be educated about their rights. No.157, 1.

Botswana Daily News. 24 Augustus 1995. Government intends to equip health workers with skills. No. 159, 2.

Botswana Daily News. 6 Oktober 1995. Public awareness on AIDS should be intensified. No.188, 2.

Boulogne, G. 1993. AIDS: Problems encountered in anthropological research. Curationis. Vol.16, No.2, 11-16.

Buthlelezi, M 1969. Polygyny in the light of the New

- Testament. Africa Theological Journal. Vol.2, 58-70.
- Cahill, L.S. 1985. Between the Sexes. Foundation for a Christian Ethics of Sexuality. New York: Paulist Press.
- Callinicos, L. 1987. Working Life. Factories, Townships and Popular Culture on the Rand. Johannesburg: Ravan Press.
- Chamberlain, G.C. 1990. Response and responsibility in a time of AIDS. Chicago Studies. Vol.29, No.2, 183-197.
- Clarke, D. 1989. The coming AIDS plague and its implications for Christian ministry. AFER. Vol.8, No.1, 9-28.
- Clemons, J.T. 1974. Toward a Christian affirmation of human sexuality. Religion in Life. Vol.43, 425-435.
- Collins, G. R. 1988. Christian Counselling. Cambridge: Word.
- Coote, R en Stott, JRW (eds) 1980. Down to Earth: Studies in Christianity and Culture. Grand Rapids: Eerdmans.
- Costa, R 1988. One faith, Many Cultures. Maryknoll: Orbis en Cambridge, Ma.: Boston Theological Institute.
- Costas, O 1979. Contextualization and Incarnation. Journal of Theology for Southern Africa. no.29, December.
- Crabb, L. 1991. Men & Women. Michigan: Zondervan.
- Cronje, J.M. 1990. Die Kerk en VIGS. Iswen Kommunikasie. No.12, 11-13.
- Daneel, M.L. 1989. Die Christelike Teologie van Afrika. (Studiegids 1 vir MSB301-F). Pretoria: Unisa.
- _____ 1990. Exorcism as a means of combating wizardry. Missionalia. Vol.18, no.1, 220-247.
- _____ 1973. The Christian gospel and the ancestor cult. Missionalia. Vol.1, No.2, 46-73.
- _____ 1987. Quest for Belonging. Gwelo: Mambo Press.
- De Bruyn, P.J. 1990. VIGS en menslike gedrag: 'n Teologies-etiese beoordeling. Koers. Vol.55, No.3, 357-375.
- Demkovick, M. 1991. Christian sexuality today: Retrieving the sacredness of sex. Studies in Formative Spirituality. Vol.12, no.2, 170-181.
- Dickson, K.A. en Ellingworth, P. (reds.) 1969. Biblical Revelation and African Beliefs. London: Lutterworth.
- Die Transvaler. 22 Mei 1991. Kerke moet oop vir VIGS. p.4.

Die Transvaler. 23 Maart 1992. Kerke help ook nou om VIGS te klop. p.9.

Duffy, M.F. 1988. The challenge to the christian community. Religious Education. Vol.83, 190-199.

Dupr, L. 1985. Christian spirituality confronts the world. Communio (US). Vol.12, 334-342.

Earle, D et al 1993. Is your condom politically correct? The politics of AIDS in South Africa - The social marketing approach. International Conference on AIDS (Germany). Vol.9, No.2, 742.

Elliot, E. 1984. Passion and Purity. Carlisle: Operation Mobilization.

Esterhuize, T en Doyle P. 1993. AIDS update: The HIV epidemic: What lies ahead? Nursing South Africa. Vol.8, No.10, 14-15.

Feldman, D.A (ed). 1990. Culture and AIDS. New York: Praeger.

Foley, G. 1986. Empowering the Laity. Kansas City: Sheed en Ward.

Fuchs, E. 1983. Sexual Desire and Love. Cambridge: James Clarke en Co.

Fuchs, J. 1986. Christian morality: Biblical orientation and human evaluation. Gregorianum. Vol.67, No.4, 745-763.

Gorman, C. 1996. A new attack on AIDS. Time. Vol.148, No.2, 48-49.

Govender, V et al 1992. Perceptions and knowledge about AIDS among family-planning clinic attendants. South African Medical Journal. Vol.81, No.2, 71-74.

Green, E.C. 1993. Ethnomedical practices of significance to the spread and prevention of HIV in South Africa. International Conference AIDS (Germany). Vol.9, No.2, 652.

Haleblan, K. 1983. The problem af contextualization. Missiology. Vol.11,no.1,January.

Harper, S. 1974. What makes spirituality christian. Ashland Theological Journal. Vol.26, 1-28.

Heyns, M. 1992. Hurdles and voids encountered in the battle against AIDS. Rehabilitation in South Africa. Vol.36, No.2, 60-64.

Hickson, J en Mokhobo, D. 1992. Combatting AIDS in Africa: Cultural barriers to effective prevention and treatment. Journal of Multicultural Counselling and Development.

Vol.20, No.1, 11-22.

Hiebert, P.G. 1987. Critical contextualization. International Bulletin of Missionary Research. Vol.11, no.3.

Idowu, E.B. 1973. African Traditional Religion - a Definition. London: SCM

Howell, J.C. 1977. Christian faith and human sexuality. South Western Journal of Theology. Vol.19, No.2, 47-59.

Ingenozza, A.O. 1985. African Weltanschauung and exorcism: the quest for the contextualization of the kerygma. African Theological Journal. Vol.14.

Jacobson, B.H. 1994. Adolescent sexual behavior and associated variables. Journal of Health Education. Vol.25, no.1, 10-12.

Joffe, H. 1993. Modifying AIDS-related blame at a social structural level. International Conference AIDS (Germany). Vol.9, No.2, 935.

Johnstone, P. 1993. Operation World. Carlisle: OM.

Kau, M. 1991. Sexual behavior and knowledge of adolescent males in the Molopo region of Bobhuthatswana. Curationis. Vol.14, No.1, 37-40.

Keller, M.L. 1993. Why don't young adults protect themselves against sexual transmission of HIV? Possible answers to a complex question. AIDS Education and Prevention. Vol.5, No.3, 220-233.

Kenel, S.A. 1987. Urban Psychology and spirituality. Journal of Psychology and Theology. Vol.15, No.4, 300-307.

Kiwovele, J.B.M. 1969. Polygamy as a problem to the church in Africa. Africa Theological Journal. Vol.2, 7-26.

Kraft, C.H. 1979. Christianity in culture. Maryknoll: Orbis.

Kriel, J en Saayman, W. 1991. Towards a Christian response to AIDS. Missionalia. Vol.19, No.2, 154-167.

Larson, A. 1990. The social epidemiology of Africa's AIDS epidemic. African Affairs. Vol.89, No.354, 5-25.

Leean, C. 1988. Spiritual and Psychological life cycle tapestry. Religious Education. Vol.83, No.1, 45-51.

Leckey, D.R. 1987. Laity Stirring the Church. Philadelphia: Fortress Press.

Livingston, I.L. 1993. HIV/AIDS control in Africa: The importance of epidemiological and health promotion approaches. Health Promotion International. Vol.8, No.3, 189-198.

Louw, D.J. 1988. VIGS: Die radikale siekte met 'n radikale uitdaging aan die pastorale bediening. Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif. Vol.29, No.1, 66-79.

Luzbetak, L.J. 1988. The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology. Maryknoll: Orbis.

Mace, D.R. 1970. Whither Christian sexual morality? Pastoral Psychology. Vol.21, 5-9.

Madanika, M. 2 Augustus 1995. AIDS committees should consult says councillors. Botswana Daily News. No.143, 2.

Manci, M; Zokwe, B (ea). 1993. Organizing South African traditional healers to mount sexual explicit AIDS prevention initiatives. International Conference AIDS. Vol.9, No.1, 116.

Mann, P.S. 1989. Toward a Biblical understanding of polygamy. Missiology. Vol.17, no.1, 11-26.

Marcum, J.P. 1991. Family, birth control, and sexuality in the Christian church (Disciples of Christ):1880-1980. Encounter. Vol. 52, 105-145.

Mbiti, J.S. 1970. Concepts of God in Africa. London: SPCK.

McCarthy, C.R. Towards greater religious participation in the struggle to combat AIDS. Religious Education. Vol.83, 163-169.

Medler, L. 1993. Should AIDS be notifiable? Nursing South Africa. Vol.8, No.8, 3.

Meiring, P.G.J. 1989. VIGS - Die keer deur 'n sendingkundige bril. Skrif en Kerk. Vol.10, No.2, 155-167.

Milne, B. 1982. Know the Truth. Leicester: Inter-Varsity.

Mokhobo, D. 1989. AIDS in Africa. Nursing South Africa. Vol.4, No.3, 20-22.

Moloney, M. 1971. Sin and Christian morality. AFER. Vol.13, 122-126.

Morgan, T.C. 1994. Ugandians are learning a new way to fight AIDS. Christianity Today. Vol.38, 70-73.

Morris, C. 1990. AIDS: Does the Church care? Sojournes. Vol.19, 19-21.

Motswakae, D. 1 Augustus 1995. Francistown leads with 29.7 per cent of HIV positive pregnant women. Botswana Daily News. No.141, 2.

Mudongo, T. 6 April 1995. "Botswana cannot cope with many changes and problems of HIV/AIDS on its own", says Butale. Botswana Daily News. No.66, 5.

Murphy, T.F. 1994. Ethics in an Epidemic: AIDS, Morality, and Culture. Berkeley: University of California Press.

Neckebrouck, W. 1988. Literary arguments in African Polygamy. Theology Digest. Vol.35, No.2, 119-122.

Nelson, J.B en Longfellow, S.P. 1994. Sexuality and the Sacred Sources for Theological Reflection. London: Mobery.

Nida, E.A. 1975. Message and Mission. Pasadena: Wm. Carey Library.

Nida, E.A. en Reyburn, W. 1981. Meaning across Cultures Maryknoll: Orbis.

Nkhoma, T. 27 April 1995. About 100 Batswana infected by AIDS daily. Botswana Daily News. No.78, 1.

O'Conner, E.D. 1969. The freedom of God and Christian spirituality. Irish Theological Quarterly. Vol.36, No.3, 139-150.

Oduyoye, M.A en Kayoro, M.R.A (eds). 1992. The Will to Arise. Maryknoll: Orbis.

Okie, G. 9 Augustus 1995. HIV-infected people may reach 270 000 by year 2000. Botswana Daily News. No.148, 1.

Paris, J. 1995. The Spirituality of African Peoples. Minneapolis: Fortress Press.

Pela, A en Platt, J.J. 1989. AIDS in Africa: Emerging trends. Social-Science-and Medicine. Vol.28, No.1, 1-8.

Pienaar, D. 1993. Is ons vuis voos vir VIGS? Die Kerkbode. Vol.151, No.17, 8.

Pittenger, N.W. 1958. Christian understanding of Man's sexuality. Theology. Vol.61, 273-279.

_____. 1975. Toward a Christian theology of sexuality. Union Seminary Quarterly Review. Vol.30, 121-129.

Pobee, J.S. 1979. Toward an African Theology. Nashville: Abingdon.

_____. 1985. Spirituality: An African Christian perspective. Ministerial Perspective. Vol.30, 4-9.

Quera, R.W. 1987. The AIDS Crisis: A call to mission based on 1 Peter. Currents in Theology and Mission. Vol.14, 361-369.

Reyburn, W. D. 1958. Kaka kinship, sex and adultery. Practical Anthropology. Vol.5, 1-22.

Riches, V. 1988. Aiding the young. Ethics and Medicine. Vol.4, No.1, 1215.

Rieman, T. 1989. Spirituality: God's order of Being. Brethren Life and Thought. Vol.34, No.1, 73-81.

Roberts, T.A. 1984. Law, morality, and religion in a Christian society. Religious Studies. Vol.20, No.1, 79-98.

Rutsch, S.A. 1987. Teenage sexuality and responsible descision-making. Community Health in South Africa. Vol.2, No.3, 16-18.

Saayman, W. 1991. Some reflections on AIDS, ethics and the community in Southern and Central Africa. Theologia Evangelica. Vol.24, No.3, 23-30.

_____. 1992. AIDS, healing and culture in Africa. Journal of Theology for Southern Africa. Vol.78, 41-56.

Saayman, W. en Kriel, J. 1991. Towards a Christian Response to AIDS. Missionalia. Vol.19, No.2, 154-167.

Sankar, N.M. en Karim, Q. 1991. Factors influencing condom use amongst African teenagers. Urbanization and Health newsletter. Vol.10, 22-24.

Sanneh, L. 1989. Translating the Message. Maryknoll: Orbis.

Schineller, P. 1990. A Handbook on Inculturation. New York: Paulist Press.

Schreiter, R.J. 1985 Constructing Local Theologies. Maryknoll: Orbis.

Scott, S.J. en Mercer, M. 1994. Understanding cultural obstacles to HIV/AIDS prevention in Africa. AIDS-Education and Prevention. Vol.6, No.1, 81-89.

Shelp, E.E. 1989. AIDS, high risk behaviours, and moral judgements. Journal of Pastoral Care. Vol.43, No4, 325-335.

Shorter, A. 1975. African Christian Theology. London: Geoffrey Chapman.

_____. 1988. Toward a Theology of Inculturation. Maryknoll: Orbis.

Sidey, K.H. 1990. Koop calls on church to address AIDS, sex education. Christianity Today. Vol.34, 42-43.

Skhakhane, J. 1991. African spirituality. Grace and Truth. Vol.10, No.3, 148-155.

Spohn, W.C. 1988. Notes on moral Theology: The moral dimension of AIDS. Theological Studies. Vol.49, No1, 67-109.

Stortz, M.E. 1993. Human sexuality and the Christian faith. Dialog. Vol.32, 62-65.

Swift, P.J. en Strang, J.I. 1993. Traditional healers and AIDS prevention. South African Medical Journal. Vol.83, No. 9, 690-691.

Symmons-Symonolewicz, K. 1985. The concept of nationhood: Towards a theoretical clarification. Canadian Review of Studies in Nationalism. Vol.12, No.2, 215-222.

Taber, C. R. 1978. The limits of indigenization in theology. Missiology. Vol.6, No.1.

The Citizen. 12 September 1990. Pope's view on AIDS dismays doctors. p.16.

The Star. 23 Maart 1992. Churches join hands over AIDS. p.7.

Timmerman, J.H. 1984. The Mardi Gras Syndrome. Rethinking Christian Sexuality. New York: Crossroads.

Trobisch, W. 1962. Attitudes of some African youth toward sex and marriage. Practical Anthropology. Vol.9, 9-14.

_____ 1961. Pre-marital relations and Christian marriage in Africa. Practical Anthropology. Vol.8, 257-261.

Urrutia, F. 1981. Can polygamy be compatible with Christianity? African Ecclesiastical Review. Vol.23, 275-291.

Van Wyk, J.H. 1991. VIGS in visier: 'n Teologies-etiese besinning. Koers. Vol.56, No.3, 409-423.

Vitillo, R.J. 1989. AIDS: a challenge to church and society. AFER. Vol.31, 301-305.

Wiest, W. E. 1988. "God's punishment for sin"? Religious Education. Vol.83, No.2, 243-250.

Wilson, D en Lavelle S. 1993. AIDS prevention in South Africa. A perspective from other African countries. South African Medical Journal. Vol.83, No.9, 668-674.

Wilterdink, N. 1992. Images of national character in an international organization: five European nations compared. Netherland's Journal of Social Science. Vol.28, No.1, 31-49.

Wittenberg, G.H. 1994. Counselling AIDS patients. Journal of Theology for Southern Africa. Vol.88, 61-68.

Wreh-Wilson, D.E. 1994. Community and Morality in African Thought. A Critique of Tempel's Bantu Ontology. Arbor: UMI.

PERSOONLIKE ONDERHOUDE GEVOER

Onderhoude is gevoer gedurende die tydperk Augustus 1995 tot September 1996.

Informant	Geslag	Oud.	Plek	Posisie
De Kock, Harold	m	73	Tsabong	gemeentelid
De Kock, Leentjie	v	37	Tsabong	gemeentelid
Eilers, Poppie	v	75	Bokspits	gemeentelid
Esterhuizen, Japie	m	58	Werda	ouderling
Jansen, Kotie	m	64	Tsabong	gemeentelid
Jansen, Herman	m	26	Tsabong	gemeentelid
Louw, Gert	m	54	Werda	gemeentelid
Louw, Sila	v	78	Werda	gemeentelid
Louw, Johanna	v	49	Werda	ouderling
Louw, Mary	v	37	Werda	diaken
Louw, Lorato	v	19	Werda	gemeentelid
Louw, Lorraine	v	17	Werda	gemeentelid
Matthys, Gerhard	m	19	Werda	gemeentelid
Matthys, Steward	m	17	Werda	gemeentelid
Matthys, Dawid	m	38	Werda	ouderling
Titus, Fransina	v	68	Werda	ouderling
Titus, Hendrik	m	64	Werda	ouderling
Titus, Sina	v	52	Werda	gemeentelid
Rautenbach, Henry	m	47	Bokspits	ouderling
Rautenbach, Willem	m	37	Bokspits	diaken
Steenkamp, Willem	m	34	Bokspits	gemeentelid
Steenkamp, Andries	m	37	Tsabong	gemeentelid
Steenkamp, Jakobus	m	32	Tsabong	diaken